

O grčkim prijevodima latinskih bogoslova s osobitim obzirom na sv. Tomu Akvinca.

Juraj Pavić.

Novija istraživanja na polju sredovječne historije doznačila su srednjem vijeku onu važnost, koja ga i pripada u razvoju čovječanstva. O srednjem vijeku na zapadu sudi se danas posve drukčije, nego je to bilo prije po vijeka. Imena jednoga Jourdaina, Rousselota, V. Cousina, B. Haureana, velikog paleografa L. Delisla, teologa A. Stöckla, Kleutgena S. J., Karla Wernera i nezaboravnoga Henrika Deniflea O. P. spominjat će se vazda, kad se bude govorilo o srednjem vijeku. I poslije njihove smrti nastavilo se proučavanje sredovječne epohe još možda intenzivnije. Franz Ehrle S. J., Klem. Bäumker, P. Mandonnet O. P., Georg v. Hertling, M. de Wulf i M. Grabmann stvoriše jednako djela trajne vrijednosti na tome polju.

Dok se tako duševno oko mnogih neumornih trudbenika koncentriralo oko poznavanja onoga doba latinskoga svijeta, koje nazivljemo srednjim vijekom, našlo se vrlo malo ljudi, koji bi bili svoj pogled svratili na drugi jedan srednji vijek, možda mnogo kompliciraniji, a jednako zanimljiv: na onaj srednji vijek i na onu kulturu, u kojoj se nalazio grčki svijet ili bolje reći grčka crkva. Razlog će biti taj, što je mnogoga i mnogoga strašilo još neobrađeno tlo, a mnogim je opet ovladala apriornost, da u srednjem vijeku grčke crkve ne može biti ništa, što bi čovjeka moglo zanimati. Kad je današnji veliki historik Albert Ehrhard izašao sa svojim kompendijem bizantinske teologije u Krum-

bacherovoj povijesti bizantinske literature[1], mnogi su slegli ramenima, a mnogi se i zlorado nasmiješiše. U crkvenoj povijesti značilo je to korak naprijed. Glavni je cilj bio postignut: znanost je dobila siguran pravac u istraživanju tako zamršena doba s još zamršenijim idejama i mislima. Dok se prije raspravljalo samo o postanku i razvoju raskola, počela se otada obrađivati pojedina pitanja i periode iz vremena svršenog raskola, dakle iz grčkog srednjeg vijeka par excellence[2]. S kakvim poteškoćama imaju da se bore istraživaoci grčkoga srednjega vijeka, razumjet će samo onaj, koji znade, da većinu djela grčkih umnika toga vremena pokriva prst debela prašina po različitim bibliotekama evropskim. To će biti i razlog, ako i ovi moji reci o grčkim prijevodima latinskih teologa uzimadu nedostataka.

Trinaesti i petnaesti vijek crkvene povijesti govori nam o velikom pokretu za sjedinjenje obiju crkava. Prave kritične povijesti tih pokušaja sjedinjenja još niti do danas nemamo,[3] premda se više puta i na različite načine pokušalo protumačiti to gibanje. Obično se uzima, da je uzrok sjedinjenja tih vremena bila nužda i strah od Turaka. No, promatra li se izbliže grčka bogoslovna literatura onih stoljeća, ne će izmaći vještom oku frapantna sličnost i jednakost misli i ideja ovoga duševnoga grčkog svijeta sa zapadnim savremenim, ili za stoljeće starijim latinskim svijetom. Nuždan zaključak, koji će stvoriti takav promatralac, jest: grčki teolozi poznavali su bogoslovnu latinsku literaturu, ne samo oni prije crkvenoga raskola, nego i oni iza crkvenoga raskola sve do pada Carigrada. Pod utjecajem tih zapadnih ideja osjećali su se neki prinukanim, da se povrate opet natrag u jedinstvo prave crkve Kristove. Tim više, što je u XIII. i XIV. vijeku latinska teologija bila na svome vrhuncu. — Mnogo imade osobito njemačkih učenjaka, koji već sa spomenutim Albertom Ehrhardom[4] drže, da je latinska teologija poslije crkvenoga raskola ostala za Grke sa sedam pečata zapečaćena knjiga,

[1] K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Litteratur. München 1897 str. 37—218. [2] Odlomci Dräsckovi u Byzant. Zeitschrift, Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie, Neue Kirchliche Zeitschrift. — M. Jugie u Echos d' Orient, Vizantijski Vremenik, Oriens Christianus i t. d. [3] Put nam je otvorio berlinski profesor Walter Norden svojim djelom: Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung. Berlin 1903. [4] Krumbacher l. c. pg. 40. Isto i A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte II.[4] Tübingen 1909 st. 33.

a osobito, da Augustin nije imao nikakva upliva. Ova tvrdnja stoji samo u toliko, da se taj upliv ne opaža kod jednoga dijela bizantinskih teologa i to najviše onih, koji su bili protiv sjedinjenja, i koji su danas, samo se sobom razumije, mjerodavni u grčkoj crkvi. Premda i tu imade iznimaka. Nije ovdje mjesto da govorimo o tome unutrašnjem uplivu; mi ćemo se ovdje ograničiti samo na to, da reknemo koju, kako su dospjeli ti latinski teolozi u grčki svijet.[5]

I. Prijevodi prije crkvenog raskola.

Dok je istočna crkva sa zapadnom sačinjavala jednu dušu i jedno srce, živjele su obadvije i jednim životom. Intelektualne tečevine jedne crkve smatrale se svojinom i druge i obratno. No, ta prvotna ljubav i sloga nije potrajala niti dva stoljeća računajući od doba, kad se prva općina u Antiohiji počela nazivati kršćanskom. Potomci starih Helena nijesu mogli pojmiti, da bi i latinski barbari mogli stvoriti kulturu jednako veliku, a još manje, da bi u Rimu mogao stanovati poglavar cijeloga kršćanstva, kome bi se i oni morali pokoravati. Tim više, što su svi spomenici prvih kršćanskih vijekova pisani bili jezikom grčkim.[6] Nikako im nije moglo ići u glavu, da bi se i na latinskom jeziku moglo stvoriti djelo trajne i znanstvene vrijednosti. I radi toga iščezavalo je sve više i više poznavanje latinskoga jezika tako, da je već u VII. stolj. poznavanje latinskog jezika bila rijetkost. Latinskim djelima prema tome služili su se vrlo rijetko i to većinom fragmentarno. Zato je vrlo malo, što mi znademo o tim prijevodima prije crkvenog raskola, jer su nam se sačuvali tek tragovi. Mi ćemo ih ovdje samo zabilježiti ispustivši kritično-tekstualno istraživanje s razloga, što su za nas glavni prijevodi poslije svršenoga raskola.

---

[5] Osobitu hvalu dugujem profesoru bizantinske povijesti na sveuč. u Münchenu, g. A. Heisenbergu, za premnoge naputke i savjete kod čitanja i izdavanja grčkih sredovječnih rukopisa i za spremnost, kojom mi je dao na raspolaganje Krumbacherov seminar. Nadalje ravnatelju berlinske biblioteke, ekscelenciji A. Harnacku, za poznatu njegovu susretljivost kod prepisivanja Cod. 1476 Phill. kao i ravnatelju mletačke biblioteke sv. Marka, Dru Cogioli na pošiljkama rukopisnih fotografija. Zahvaljujem i drugim svima bibliotekama, koje mi dadoše preko münchenske svoje rukopise na raspolaganje; u prvom redu bečkoj, breslavskoj i pariškoj. [6] Sve do Fragmentum Muratorianum, koji je i onako grčkoga podrijetla. Vidi u Geb. Rauschen: Florilegium patristicum II. Bonu 1907.

1. Dialozi pape Grgura Velikog bili su već za rana prevedeni na grčki jezik. Liber Pontificalis govori o papi Zahariji, koji bijaše podrijetlom Grk, da ih je preveo.[7] Isti papa sastavio je i jedan epigram na Grgura Velikog: *Ἐπίγραμμα εἰς τὸν μακάριον Γρηγόριον πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης*[8]. Grgurovi dijalozi igraju i inače veliku ulogu u bizantinskoj literaturi, a služili su kao uzor i nekim duševnim tvorevinama. Tako n. pr. Vijesti o caru Maurikiju, zatim kod Georgija Monaha, a osobito u Leontijevu životopisu blaženoga Ivana Milosrdnoga. Upliv dijaloga zamijetiti je i na Viziji Taxaotovoj, koja je nastala u Kartazi.[9]

2. O grčkom prijevodu Tertulijana teško je što pobliže reći. U toliko je sigurno, da je Didymos poznavao Tertulijana, i da se tragovi Tertulijanovog traktata „de Baptismo" mogu opaziti u Didymovu spisu de Trinitate II, 14. Iz toga zaključuje monakovski patrolog Theodor Schermann,[10] da je Didymos imao pri ruci grčki prijevod Tertulijanova traktata. Takav prijevod prema tome mora da je već postojao prije god. 381.

3. Da je Augustin bio vrlo rano preveden na grčki jezik, svjedoči nam činjenica, što je Herennios svoja razlaganja o samosvijesti crpao iz jednog grčkog prijevoda Augustinova djela de Trinitate.[11] Isto tako nalazimo tragova Augustinovih kod Eustratija iz Nikeje, kod koga se vidi, da je poznavao i Ambrozija. Glavni grčki prijevod Augustinovih djela potječe iz XIV. stoljeća, o kome niže.

4. I Jeronim je bio poznat grčkom svijetu po prijevodu nekoga Sofronija iz VII. stoljeća, čiji je prijevod bio kasnije od nepoznate ruke pridodan Hesychijevu Onomatologu.[12]

[7] „. . qui fuit natione graecus (Zacharia) suo prudentissimo studio quos beatae recordationis Gregorius papa fecit quattuor dialogorum libros de latino in graeco translatavit eloquio et plures qui latinam ignorant lectionen per eorum inluminavit lectionen historiam". L. Duchesne: Liber Pontif. I. 435. Da li je ovaj prijevod identičan s onim u cod. Vatic. 1666., nijesam mogao doznati. Latinski original u Ambrozijani B 159.— [8] Publiciran od Cozza-Luzi: Historia S. P. N. Benedicti Romae 1880 i od P. Batiffola u Mélanges d' archeologie et d' histoire VIII. (1888.) str. 303. [9] H. Gelzer: Leontios Leben des hl. Joh. des Barmherzigen Leipzig 1892. [10] Römische Quartalschrift 16 (1902) str. 232–242. [11] H. Leder: Untersuchungen über Augustinus Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. Marburg 1901. [12] A. Harnack-Gebhardt: Texte und Untersuchungen XIV. 1 b. Leipzig 1896. K. Krumbacher l. c. str. 324.

5. Institutiones i Collationes Ivana Cassiana, opata u Massili iz V. stoljeća već su vrlo rano bile prevedene na grčki jezik. Poslije su od tih prijevoda načinjeni izvaci, koji su napokon istisnuli prijevod.

6. Grčki prijevod životopisa sv. Anastazija iz 9. vijeka nalazi se u rukopisu Bibliothèque nationale u Parizu[13] i potječe od onoga Teodora, koga je car Mihajlo II. (820—829) godine 824. poslao Ljudevitu Malom i papi Eugenu II. u stvarima ikonoklazma.[14]

7. Grčki prijevod Vita Ambrosii već je izdao A. Papadopulos Kerameus.[15]

D. W. Ommaney drži, da je i Atanazijev symbolum „Quicumque" preveden na grčki jezik.[16]

Po mnijenju P. Batiffola[17] potječu mnogi grčki prijevodi od članova grčke kolonije u Rimu, koja se naselila na podnožju Aventina i Palatina. To su bili oni bjegunci iz vremena Leona Armenca (813—820), koji su u sv. Stolice našli utočište. Istina je, da su Grci ovdje imali više samostana, i da se među listovima sv. Teodora Studite nalaze mnogi upravljeni na ovu koloniju; ali, uzme li se, da su ovi prijevodi mnogo stariji, ne možemo držati, da potječu od njih. Da bi ovi grčki monasi mogli bili prevesti Vita Anastasii u Cod. paris., može se dopustiti.

II. Prijevodi poslije crkvenog raskola.

O međusobnom saobraćaju, većinom polemičke naravi latinskih i grčkih bogoslova za vrijeme crkvenog razdora, t. j. od nastupa Focijeva pak do Cerularija, raspravio je već Hergenröther u svom klasičnom djelu.[18] Nas zanima, je li aktom izopćenja[19] na dan 15. srpnja 1054. prestao i svaki duševni saobraćaj među starim i novim Rimom. Napose, je li i svaki intelektualni

[13] d. 1451 Fonds grec na fol. 126r stoji: *Ταῦτα ἐγὼ ἐλάχιστος Θεόδορος, ἐν τῇ Ῥώμῃ γενόμενος ἐν τῇ πρεσβείᾳ τῆς ἑνώσεως τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, εὗρον ἐν τῇ οἰκίᾳ τῆς ἁγίας Ἀναστασίας ῥωμαικοῖς γράμμασι ἐγκείμενα, καὶ ἑρμήνευσα διὰ τοῦ καλοῦ Ἰωάννου.* [14] Mansi XIV, 419 Theodorum reverendissimum diaconum et oeconomum istius sanctissimae Dei catholicae et magnae ecclesiae S. Sophiae. — Cf. Mélanges d' archeol. et d' histoire VIII. 299. [15] *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολιμιτ. σταχιλογίας* I. 27-88 S. Petersburg 1891. [16] A critical dissertation on the Athanasian creed. Oxford 1897. pag. 270—304. [17] Mélanges etc. pag. 297. [18] Photius, Patriarch von Cnpl. und das griech. Schisma. Regensburg 1867—69 u 3 sveske. [19] Louis Brèhier. Le schisme oriental du XI siècle. Paris 1899.

život zapadnog svijeta, osobito onaj period, kad se taj život nalazio na vrhuncu svoga razvoja, kako nam ga predstavlja skolastika, ostao u Bizantu posve neopažen. Na to pitanje mi odgovaramo negativno i tvrdimo, da su Grci poznavali svako skolastično gibanje na zapadu, a napose, da su pratili sa zanimanjem raspravljanje o diferencijalnim točkama obiju crkvi. No spomenuti nam je prije svega i neke okolnosti, koje su uplivale na grčki bogoslovni svijet onoga doba, da se počeo zanimati za zapadnu teologiju.

Prvo mjesto zapremaju pregovaranja među jednom i drugom crkvom o sjedinjenju. Crkvena povijest jasno svjedoči, da od crkvenog raskola nije prošao niti jedan decenij, u kome nije rimska Crkva nastojala provesti jedinstvo.[20] Ako je pri tome igrala i politika svoju ulogu, pripisati je duhu i prilikama onoga vremena. — Otkad je Focije podao istočnom raskolu crkveno obilježje, a uzrocima dogmatičko značenje, bili su prisiljeni i zapadni bogoslovi da se služe razlozima teološkim u oprovrgavanju argumenata navađanih po grčkim bogoslovima u prilog šizmi. Tako se razvila na zapadu cijela literatura o svim razdvojnim točkama jedne i druge crkve. Niti jednog bogoslova nije bilo, koji se ne bi dotaknuo bilo koje od tih diferencijalnih točaka. Sasvim je dakle jasno, da su i Papini legati raspravljajući o sjedinjenju navodili mnijenja latinskih bogoslova i njihova djela dali prevađati na grčki jezik, ne bi li tako i Grke upoznali sa zapadnom teologijom. Tim više, što su se Latini služili najvećma dokazima grčkih sv. otaca, tako n. pr. za dokaz o izlasku Duha Sv. najvećim dijelom Atanazijem Didymom.[21] Osobito ovaj posljednji bio im je poznat po prijevodu djela de Spiritu Sancto od Sv. Jeronima.[22] No, u nauci o Duhu Svetom stoje svi zapadni bogoslovi na temelju sv. Augustina,[23] osobito pak Petar Damianus;[24] donekle i sam sv. Toma. — Svi dokazi zapadnjaka do sv. Tome crpljeni su iz Eneje de Parisiis,[25] novi je samo način prikazivanja i izražaja. Zato se niti Grci nijesu mnogo obazirali na ove dokaze, jer su

[20] Sravni Nordenovo djelo. [21] Poredi n. pr. Anselma Hevelberškog Antikeimena cap. 7, 8, 11, 14, 16. — Migne Patrol. Lat. 188 col. 1139. [22] J. Langen: *Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche*. Bonn 1876 str. 62. [23] H. Reuter: Augustinische Studien. Gotha 1887. str. 111. [24] I. Hergenröther: Photius III, 779,; Hanck: Protest. Real. Enciklop. XVI, 469. [25] Njegove dokaze za Filioque vidi sakupljene u D' Achery: Specilegium veterum aliquot script. t. 13 pg. 88.

držali, da ih je već jasno pobio sam Focije. Istom, kad je veliki Akvinac istupio svojim djelom Contra errores Graecorum na ponuku pape Urbana IV., počela se polemika na novo.

Drugi faktor, koji je uplivao na grčke teologe, da su svratili svoj pogled na zapadni duševni život, a pogotovo na sv. Tomu, bilo je t. zv. hesychastičko gibanje.[26] Ovaj pokret se običaje u školama na zapadu kod crkvene povijesti spomenuti samo s porugom. Dolazi to od toga, što se nastoji doskočicama pokriti nepoznavanje jednog najvažnijeg perioda grčke bogoslovne literature,[27] onako po prilici, kako to čine moderni filozofi sa skolastičnom filozofijom; a ipak je to doba, koje iziskuje najviše proučavanja. — Mnijenja učenjaka o Hesychastima se razilaze. Theodor Uspenski smatra ovo gibanje kao trvenje dvaju filozofskih pravaca aristotelizma i platonizma.[28] Troicki kao nastavak arzenijanskih borbi, kojima je jezgra bio antagonizam među svjetskim klerom i t. zv. zelotima. — Prvi je bio Albert Ehrhard, koji je zamijetio u hesychastičkom pokretu reakciju grčke nacionalne teologije, osobito ekstravagantne mistike, protiv navali zapadne trijezne školastike.[29] Da je A. Ehrhard tako izvrsno karakterizovao cijeli taj pokret, dokazuje već činjenica, da protivnici Hesychasta nijesu mogli naći boljih dokaza protiv njima, nego da su jednostavno prevađali na grčki jezik djela latinskih teologa. Hesychaste tvrdeći, da je djelovanje Božje ad intra različito od njegova bivanja izazvali su opravdanu reakciju sa strane dublje naobraženijih im protivnika, koji su taj problem već našli riješen u djelima velikoga Akvinca. — Bila stvar kako mu drago,[30] za nas je ipak najvažnije, da je bogoslovna znanost od tog doba u Bizantu pokročila naprijed.

[26] Literatura o Hesychastima u djelu O. Tafrali: Thessalonique au XIVme siècle. Paris 1913 Cap. IV. str. 170—203. i u Krumbachera l. c. 100. [27] K. Holl: Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898 str. 215. [28] Очерки по исторій византійской образованости. S. Petersburg 1891. [29] K. Krumbacher l. c. str. 43, 100. Slično i G. Ch. Papamichael u djelu *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς* vidi *Νέα Σίων* god. 1910. i separatno. Kritičnu studiju o Hesychastima sprema, kako mi je rekao prof. Heisenberg, njegov učenik Isusovac Rauonšek u Krakovu. [30] Blass: Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften (in Graecia Haleusis von Jahre 1893 die XLVII. Versamml. deutscher Philologen). Osim Krumbachera sravni: Neue Jahrbücher 1911 (Abt. I. 102—119.) Zeitschrift für Kirchengesch. XIX, 265—295; Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie XLVIII, str. 397 do 414; Archiv für Geschichte der Philosophie XXVII. (1914) str. 288—295.

A da to gibanje nosi na sebi skolastički karakter, svjedoče nam i kasniji bizantinski bogoslovi Kalekas i Kyparisiotes, na kojima se vidi očito skolastičko obilježje.

Osim te dvije okolnosti, koje su doprinijele k prevođenju latinskih bogoslova, razvilo se iz hesychastičkog gibanja i drugo jedno ne manje važno, koje ima obilježje platonizma i aristotelizma u Bizantu.[31] Bizantinska je teologija u svojoj bitnosti platonska. Tako n. pr. poimanje dobra i etičko značenje pojma Bog crpani su iz vrela kršćanskog platonizma. Bizantinskim misliocima svidjela se platonska spekulacija, ali u praksi slijedili su principe Aristotelove. — Pravi boj među aristotelizmom i platonizmom nastao je istom u XV. stoljeću po svojim prestavnicima, bogoslovom Gennadijem Scholarijem i filozofom Gemistom Plethonom.[32] Spomenuti Scholarios stoji posve na stanovištu Stagirite, čiji je i duh htio, kako doznajemo iz djela njegova protivnika Gemista Plethona, uvesti u istočnu crkvu.[33] Umni taj teolog poznavao je dobro Aristotela i opazio njegov vanredno povoljni upliv na zapadnu teologiju, pak je zato htio, da i bizantinsku teologiju pomoću Aristotela podigne do one visine, na kojoj je bila zapadna. Tumačeći sam Aristotela i poznavajući druge komentare, vidio je, da nijedan nije shvatio duh njegov nego sv. Toma Akvinac, pak stoga i nije mogao bolje učiniti, nego da neke Tomine komentare prevede na grčki jezik, kako ćemo dolje vidjeti.

A. Prijevodi u XIII. vijeku u povodu gibanja za sjedinjenje crkava.

Godine 1274. imao se održati općeniti sabor u gradu Lyonu,[34] gdje je bilo na dnevnom redu i sjedinjenje grčke crkve sa zapadnom. Za to je trebalo predobiti što više grčkih bogoslova i upoznat ih s naukom zapadne crkve o diferencijalnim točkama. Nije preostalo drugo, nego se latiti intenziv-

[31] Radčenko nalazi preteče Hesychasta već na zapadu, n. pr. u Rikarda od St. Viktora i Ekkarta njemačkog. Osobito u njegovoj misli o t. zv. Seelengrund, zatim u Taulera i dr. (Religioznoje i lit. dviženije v Vizantiji i Bolhariji v XIV. v. Kiew 1903. str. 80.) [32] W. Gass: Gennadios und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche. Breslau 1844. [33] Sravni njegov traktat Contra Gennadium § 8, 11—19. [34] O pripravama za sabor vidi u W. Norden l. c. str. 397—489.

noga rada i osvjedočiti Grke o ispravnosti latinske nauke, a to je imalo sve da bude na jeziku grčkom. Posao taj poduzeli su u prvom redu članovi mladih redova sv. Dominika i sv. Franje Asiškoga, a među prvima umni Vilim Bernardi de Gaillac († 1298.), koji je već duže vremena boravio u Carigradu. On je držao, da će biti najbolje, ako neka Tomina djela, u kojima se raspravlja o razlikama istočne i zapadne crkve odjene u grčko ruho. O njegovoj djelatnosti govori nam njegov savremenik Bernard Guido, kako je doznao od pratilaca Vilimovih na putu u Grčku,[35] ovako: Hic frater Guillelmus ... zelo ... predicacionis Evangelii Ihesu Christi et desiderio salutis gencium succensus, pertransivit in Greciam, pervenitque cum sociis in Constantinopolim, ubi locum ad habitandum accepit profecitque sic in lingua greca quod eam plane scivit et libros latinos Thomae in grecum transtulit, sicut audivi a sociis suis qui ibidem cum ipso fuerunt conversati, quos ego postmodum vidi, qui sibi perhibebant testimonium sanctitatis. De Constantinopoli vero transivit ultra in villam quae vocatur Pera, ubi similiter locum habuit ad habitandum cum fratribus XII. conventualiter, verbum Domini praedicans et disputans contra errores. Arripuit autem iter versus Romam de Tholosa, anno Domini M° CC° nonagesimo VIII.° paulo post festum sancti Michaelis, de Roma vero in Graeciam anno sequenti profectus est. — Koja su to djela, koja bi Vilim imao prevesti na grčki jezik, ne znamo.[36] Možemo samo vjerojatnošću nekom predmnijevati, da je to bilo djelo „Contra errores Graecorum" kao njemu najpotrebnije.[37] — I Grci su htjeli, da ih latinski sabor ne zateče nepripravne. Oni su znali, da na taj sabor ima doći Toma Akvinski i umni general reda sv. Dominika Humbertus de Romanis,[38] kojima je i povjerena glavna uloga u vijećanjima sjedinjenja, pak povjeriše stoga obranu ortodoksije vrlo nadarenom i učenom protovestijariju cara Mihajla VIII. Paleologa, Mateju Angelu Kvestoru Panareti. O njemu znamo samo toliko, da je pripadao sa svojim drugom

[35] Prema rukopisu bibl. u Toulousu br. 273 I. fol. 225, 170, 317. izdao Molinier u Revue historique t. XXV. pg. 253; vidi i Martène: Amplissima collectio VI. cc. 509, 510. [36] P. A. Touron: La vie de S. Thomas d' Aquin. Paris 1787 pg. 773. [37] Quétif-Echard: Scriptores Ordinis Praedic. I. 283 A, 342. [38] Izvadak iz Humbertovih „Tractanda" sadrži Cod. Vatic Regius lat. 88 saec XIV. vidi u L. Delisle: Notices et extraits des mannuscrits de la Bibliothèque nationale XXVIII str. 303, II.

Borrchoetom poslanstvu za lionski sabor zajedno s patrijarhom Germanom,[39] biskupom Theofanom iz Nikeje[40] i velikim logotetom Georgijem Akropolitom.[41] Iz Carigrada se otputiše dvije lađe na sabor. Na jednoj su bili Panaretos i Borrhoetos kao protivnici unije, a na drugoj već gore spomenuti odličnjaci bizantinske crkve kao pristaše. Na 30. ožujka 1274. potone u oluji ona lađa, na kojoj je bio Panaretos sa još mnogo drugih suputnika, dok ini odaslanici u drugoj lađi skloniše se sretno u luku grada Methone. Mi, koji vjerujemo, da ruka Svevišnjega upravlja pojedincima kao i sudbinom cijelih naroda i postavlja pravac povjesnim događajima, pripisujemo samo promislu Božjem, koji je učinio, da je i sv. Toma Akvinac umro na putu na sabor. I tako se održala sjednica sabora lionskoga bez ovih dvaju najglasovitijih zastupnika obiju crkava. Kako bi se pitanje sjedinjenja bilo razvilo na saboru, da je bio Toma i Panaretos, može se samo naslućivati.

Djela Mateja Angela Panareta polemičke su naravi, ali još sva u rukopisu osim nekoliko odlomaka, koje je Beveredge publicirao anonimmo.[42] Ostali traktati upravljeni su direktno protiv sv. Tome, a glavno protiv Tomina djela: Contra errores Graecorum. O tim djelima neka bude ovdje samo nešto u kratko rečeno na temelju rukopisa bečke dvorske biblioteke i to Cod. 258. theol. graecus i cod. 259 theol. gr., kojima sam se služio.[43] Ovaj posljednji kodex sadrži samo prva četiri odlomka od djela sadržanoga već u Cod. 258 i to: a) o izlasku Duha sv. protiv sv. Tome Akvinca, b) o čistilištu protiv Tome Akv., c) o primatu

[39] Bio je biskup u Drinopolju; sravni: Fabricius Bibl. Graeca V. c 41 i Le Quien: Oriens Christianus I. col. 284. [40] On je bio i poslan radi pregovaranjá o sjedinjenju k Papi Nikoli III. dotično Martinu IV. Le Quien: Oriens Christ. I, 651. Inače poznat po svome djelu protiv Židova u šest knjiga u rukopisu Bibliothèque nation. Cod. 2951 iz godine 1276. [41] Sravni K. Krumbacher l. c. 94, 288. [42] Synodicon II. London god. 1677. str. 273. [43] Djela Panaretova imaju još i ove biblioteke: Oxfort cod. 43 Bodl. Seld.; Cod. 113 Bod. misc. Dublin Bibl. of Trinit. pod Lit. C. cod. 134. Jerusalem patrijarhalna biblioteka Cod. 8. fol. 624—625 samo o čistilištu. *Rim* bibl. Vallic. Cod. 82 (F 16). *Moskva* Cod. 245 $\left(\frac{423}{\text{CCCXCIV}}\right)$ samo o čistilištu fol. 168[1]. Prema Androniku Demetrakopulu (*'Ορθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ τῶν συγγραμμάτων αὐτῶν*. Leipzig 1872 str. 49—53) imala bi biblioteka sv. Marka u Mlecima pod br. 130 sadržavati djela Panaretova; to nijesam mogao saznati. Prema naslovima, što ih navodi Demetrakopulos, slaže se ovaj eventualni rukopis s onim bečkim 258.

Papinom i d) o izlazu Duha sv. protiv šest dokaza Latinâ. U kodeksu 258. pak od fol. 1r—3v nalazi se i popis svih djela Panaretovih, na broju njih dvadeset i dva, većinom protiv Latina. Od ta 22 djela sadrži spomenuti kodeks prvih osam, koja su i najvažnija. Oblik Panaretovih djela jest disputa tako, da najprije dolazi naslov, o čemu se raspravlja a onda *θέσις τοῦ Θωμᾶ* i *ἀντίθεσις τοῦ Παναρέτου*. Na primjer fol. 18—69 sadrži traktat protiv nauke sv. Tome o čistilištu. *Τοῦ αὐτοῦ φιλοσόφου Θωμᾶ τοῦ Ἀχίνου λόγος ἕτερος, πῶς ἐστὶν ὁ εἰδικὸς τόπος, ἔνθα αἱ ψυχαὶ καθαίρονται πρὶν ἀπελθεῖν εἰς τὸν Παράδεισον καὶ ὅτι μετὰ τὴν τελευτὴν ἅπαντες τῶν ἀνθρώπων, ὃς μὲν παραχρῆμα τῆς αἰωνίου ἀνταποδόσεως τὰ γάρα κομίζονται, ὃς δὲ παραχρῆμα ταῖς αἰωνίαις τιμωροῦνται βασάνοις, ὃς δὲ καθαίρονται διὰ καρθηρίου πυρὸς καὶ οὕτως εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέρχονται· οὗ καὶ πρὸς ταῦτα ἡ ἀντίθεσις Ματθαίου.*

Ἡ τοῦ λόγου ἀρχὴ τοῦ Θωμᾶ· Νῦν λείπεται θεωρῆσαι περὶ δόξης ἐνίων λεγόντων καθαρτήριον μὴ εἶναι κατὰ θάνατον . . . κ.τ.λ. . .

Ἀντίθεσις· Ὄντος παραπεπήγασι ταῖς ἀρεταῖς αἱ κακίαι . . .

J. Dräscke[44] pokušao je navesti bilješku spomenutoga Andronika Demetrakopula iz jednog moskovskoga rukopisa[45] (Cod. 394), po kojoj bi Demetrios Kydones bio autorom prijevoda Tominih, a koja bi bilješka imala zanijekati tvrdnju Cave-a i Oudina, da je Panaretos autor ovih bečkih rukopisa. Ta tvrdnja izlazi samo iz nepoznavanja predmeta. Kako ćemo vidjeti niže, Demetrije Kydones preveo je djela Tomina na grčki jezik, a to svjedoči i dotična bilješka i više ništa. Ali, da je Kydones preveo Tomino djelo na grčki jezik, i onda da se ovim prijevodom služio Panaretos, bio bi anahronizam. Možemo jedino suponirati, da je Panaretos imao već gotov grčki prijevod Dominikanca Vilima Bernarda de Gaillac, no dokaza za to nemamo.

[44] J. Dräscke: Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Palaeologos u. Zeitschrift für wissensch. Theologie t. XXXIV. (1891) str. 337—38. [45] Ja za taj kodeks nijesam mogao doznati; to će biti valjda današnji moskovski cod. 245 $\left(\frac{243}{\text{CCCXCIV}}\right)$ iz 16. stolj. u 4°. fol. 316 u fol. 168r—207.

(Nastavit će se.)





Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak.)

O. Urban Talija.

Versic. 9. „Lignum vitae in medio paradisi, lignumque scientiae boni et mali.

U egipćanskim, babilonskim i perzijskim tradicijama nalazimo spomen neke vrsti drveta, koje je obavito tajinstvenom koprenom. Primitivna nauka kolijevke čovječanstva bila je zajednička svim kasnijim naraštajima, koji su se pocijepali u raznovrsne narode i kasnije poprimili svoja osobinska i značajna obilježja. Nauka, koja je išla od koljena na koljeno, prolazila je odjevena u različitome ruhu, naročito onomu, što se mili vrlo orijentalcima, a to je simbol, alegorija i t. d. Ovo nije moglo a da ne bude sad amo sad tamo nešto taknuto, a nauka tu ukrita da ne bude tumačena na više načina, na što je utjecao dakako razmak dulji ili kraći vremena, koji ju je dijelio od njezina izvora. — Ne bi se moglo ničim dokazati, da ovo tajnovito stablo rečenih naroda nema nikakove srodnosti sa „Arbor vitae“ Mojsijeve Geneze; što više, ako bi se štogod dalo iznijeti o tomu pitanju, bilo bi tomu u prilog, da to „drvo“ i tamo i amo protječe iz istoga izvora. Vidi se na asirskim monumentima to tajnovito drvo u formi gotovo jednoga čempresa. Otud, odovud drveta vidi se svećenikova slika, koji drži u ruci čempresov plod u pozi dubokoštovanja i kulta prema tajinstvenom drvetu.[48]

U kolekciji, što je izdao na svjetlo Felix Lajard, poznat je dobro užoj javnosti babilonski cilindar, koji nam prikazuje drvo

[48] O različitim formama svetoga drveta može se vidjeti Bonavia „Babilonian and Oriental Record. Dec. 1888. jan. febr. 1889. — Schrader: „Die Palme als heil. Baum auf den babilonisch-asirischen Denkmälern. Monatsschrift der Berlinischen Akademie. 1881. — Cfr. Vigouroux; „La Bible et les Decouvertes Modernes, etc. — Paris 1896.

pruženim granama u nakrst, a otud i odovud drveta dvije osobe, sjedečki muško i žensko, što se razabira odatle, što jedna imade na glavi rogove, znak jakosti (čovjek), a druga obavitu glavu maramom, koja joj po svoj prilici podvija kose (žena). Iza ženinih legja u vertikalnom pravcu vidi se vijugasta zmija.[49] — Nalazi se pak i takovih tajnovitih drveta, koja su zaokružena sa sedam zvijezda velikoga medvjeda, suncem i mjesecem.[50] Takovih slika nalazi se urezano na grobnim spomenicima kod Egipćana.[51]

Već osamnaestoga stoljeća bio je iskopan ispod ruševina Tebanskih jedan hieroglifski spomenik, koji je Nordon opisao ovako: „Si je ne me trompe il y est fait allusion à la chute d' Adam et de Eva. On y a representè un arbor vert, a la droit du quel est un homme assis tenant à la main droite quelque instrument, dont il semble vouloir se defendre contra une petite figure ovale couverte de characteres hieroglyphique, que lui présente une femme, qui est debout a là gauche de l' arbre, pendant que de l' autre main il accepte ce qui lui est presénté. Derriere l' homme parait une figure debout, la tête couverte d' une mitre et qui lui tend la main.[52] — U stihovima Appollonija Rhoda čita se:

. . ὦ ἔνι Λάδον

. . . .

Εἰσέτι ποὺ χθιζὸν πανχρύσεα ῥύετο μῆλα
Χώρω ἐν ῎Ατλαντος χθόνιος ὄφισ ἀμρὶ δὲ Νύμφαι
῾Εσπερίδες ποίπνον ἐφίμερον ἀείδουσαι.[53]

(„Gdje je do jučer zlatne jabuke čuvao u Atlanskoj zemlji Ladon, domaća zmija a oko nje Nimfe Hesperidske pjesmu ugodnu pjevajući.)

U tajnovitomu ovomu slikovnomu pismu kriju se dakako tajnovita značenja. Proučavajući ove slike i priče, isporegjujući ih megjusobno, obazirući se na mjesta, gdje su položene i naslikane bile pa i na sve maglovite predaje, koje su nam osa-

[49] Recherches sur le culte de Mithra. 1847. — [50] F. Vigouroux. La Bible et les Decouvertes etc. P. I. p. 273. – [51] Ancessi „Atlas geographique et archeologique. 1876. — Lenormant: Histoire ancienne del Orient. Cfr. Vigouroux, loc. cit. — [52] Cfr. Perrone. Praelect. theol. vol. IV. Romae 1841 pag. 198. — [53] Argonauti. IV. v. 1396. – Cfr. J. G. Hasse. „Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte. — Tko bi želio vidjeti drugih primjera, naći će ih u djelu već napomenutu: Vigouroux „La Bible." etc.

kaćene doprle do današnjih vremena, moglo bi se možda ovo dvoje ustanoviti nekom dosta visokom vjerojatnosti. A to je: *nadprirodni, vječiti život, koji sobom nosi blaženstvo čovjeku.*

Pod obvojem alegorskog govora »*Arbor vitae*« Geneze krije se ovo značenje: Adam je bio stvoren i obdaren nadnaravnim darovima, koji su mu nosili upokojenje i blagotu (paradisus voluptatis), ali je megjutim tu bio i „Arbor vitae", to jest naravni moralni zakon, kojemu se je Adam morao pokoravati, ako je htio živjeti životom vječitim i blaženim, što mu je nosilo opsluživanje toga moralnoga zakona, koji mu je uklesan bio u srcu, i put mu kazao k njegovoj svrsi: blaženstvu.

Napominje se tu i drugo drvo, a to je »*Arbor scientiae boni et mali*«, a što znamenuje slobodnu volju *(liberum arbitrium)*, da može čovjek — ako hoće — pristati i pokoravati se moralnom zakonu, i ako ga je volja odstupiti od toga zakona, ali uz uvjet, da će u prvomu slučaju živjeti, a u drugomu umrijeti i duševno i tjelesno, jer moralni zakon podržaje i jedan i drugi život. Zove se »*Arbor scientiae boni et mali*«, ne kao da u Adamu ne bi bilo znanja, što je dobro moralno i zlo, već u koliko bi on bio praktičnim načinom saznao, što je zlo i dobro, kada bi zlo upotrijebio svoju slobodu prekršujući moralni zakon. Imade egzegeta, koji poriču, da je ovdje govor o dvjema drvetima, već da je to jedno te isto drvo. To neki čine stoga, što im takova tvrdnja potvrgjuje bolje, što bi oni htjeli, da je naime Mojsijeva priča iranskoga porijetla, dosljedno neoriginalna. Bilo ili ne bilo Mojsijevo pričanje ovisno o iranskom, odatle se ne može ništa izvesti, što bi obaralo istinitost i utvrgjivalo neistinitost Mojsijeva pripovijedanja. Kao što originalnost pisanja ne znači sve isto što i istinitost napisanih ideja i stvari; tako i upotrebljavanje dokumenata historijskih ne znači neispravnost pisane historije: to nijesu identični pojmovi: ti se pojmovi ne poklapaju. Suvišno bi bilo ovdje napominjati, jer je to i preveć dobro poznato, da Mojsije nije savremenik bio svih onih činjenica, o kojima nam priča, on je to morao crpsti ili iz pisanih dokumenata ili iz usmene predaje, i on se je tako i poslužio. Ako se kaže, da u Pentateuchu imade historijskih Adamskih, Nojevskih, Abrahamskih, Antemozajičkih dokumenata, koje je pisac mogao usvojiti, ne bi bilo kazano nešta nevjerojatna ili nešto,

što se ne dade sljubiti s istinom ili s božanskom inspiracijom: to ustvrditi bilo bi ustvrditi nešto što jest.

Ovoliko glede mišljenja o vjerodostojnosti Mojsijeva pripovijedanja, u slučaju da se je Mojsijevo pripovijedanje poslužilo iranskim izvorom. Što se tiče drugoga pitanja: da li Mojsije govori o dvjema različitim drvetima ili o jednomu samo, odgovaram, da se to imade saznati iz samoga konteksta, a ne iz nekakovih izvora, kojima se je Mojsije tobože služio, o čemu se ne ima ni dlake vjerojatnosti. Na ovomu mjestu Mojsije čisto razlikuje dva drveta, »*arbor vitae*« i »*arbor scientiae boni et mali*«, dok na drugomu mjestu (a u sve govori dva puta) govori samo o jednomu i to »*arbor scientiae boni et mali*«, a o drugomu šuti. Šuti tu, jer nije trebovalo da ga napominje. Ako je dakle govor na jednom mjestu o dvjema različitim drvetima, za što da ih stopimo u jedno samo? S toga nije logično, što piše Renan: „Jahvistična kompilacija smjestila je obadva drveta u sredinu raja, pa ih malo kasnije sad stapa skupa sad opet razlikuje; a to sve odatle potječe, što je izraelitski redaktor knjige Geneze uzajmio pripovijest o raju izvana, to jest iz iranske mitologije, ali nespretno skrpao njene elemente“.[54] Rekao sam nije logično; jer i da je istina — što nije — da Jahvistični fragmenat stapa dva drveta u jedno, pa da ih opet razlikuje, odatle se ne može zaglaviti, da se je služio izvorom iranskim, gdje se govori o jednom samo drvetu, jer izmegju pisanja jahvističkoga fragmenta i iranskoga pričanja ne ima nikakove ni uzročne ni učinačke sveze, ili dajbar to nije dokazano. Koliko bi moglo biti vjerojatno, da Jahvista ovisi o iranskom dokumentu, toliko bi moglo biti vjerojatnosti, da ovaj zadnji ovisi o prvomu. Ali nije ispravna niti pretpostavka, da je Jahvista sad stopio dva drveta u jedno, sad opet razlikovao, već je istina ovo, da je na mjestu, gdje opisuje »*paradisum*«, razlikovao, a to stoga, što je trebovalo da razlikuje tu dva stabla; a na drugom je mjestu samo govorio poimence o jednomu, jer mu trebovalo da napomene samo jedno drvo.

Vers. 10. 11. 12. 13. 14. Et fluvius egrediebatur etc.

Ovdje se govori o izvoru i rijekama, koje teku raznim pravcima i prolaze kroz različite zemlje. Mislim, da ovim nije

[54] Le origines de la Bible, u „Revue dex deux mondes“ 15 mar. 1886. pag. 247.

ništa osobita znamenovano, već je tu dodano, da bude ukrasom alegorije (ad ornamentum dicta). Te rijeke nijesu realne, metnute tu naumice, da označe možda zemlju, gdje je Adam živio u čestitomu svome stanju, u kojemu ga je Bog stvorio. Ovo moje mišljenje oslanja se o to: Što 1. takovih rijeka bar dan danas i za istorijskoga vremena nije bilo. I ako prijevod LXX zove Eufrat i Tigris, dvije rijeke, koje zbilja i danas postoje, toga u jevrejskoj matici nema. Ali ako su LXX htjeli nepoznata imena rijeka jevrejske matice označiti imenima rijeka, koje su bile njima poznate, to su samo učinili sa Tigrisom i Eufratom, ali druge dvije rijeke Phison i Gehon ostale su i njima i možda i njihovim nagagjanjima *incognita*. Ako rijeke Phison i Gehon nijesu drugo no imaginarne rijeke (a takove valja da budu, jer im mjesta nema na geografskoj karti, kako ću to bolje pokazati niže), zašto da budu druge dvije realne, to jest, Tigris et Eufrat? — 2. Megju tumačiteljima i starijim i novim o pitanju, koje se rijeke imadu razumjeti pod imenima Phison i Gehon, vlada potpuno nesporazumljenje, konfuzija prepletena sa geološkim apsurdima i geografskim neistinama. Nekima je (J. Flavius) Gehon sadašnji Nil, a Phison sadašnji Ganges. Al opet to ne mogu da prihvate drugi, jer sebi postavljaju pitanje: „u kojoj zajednici stoji Nil i Ganges sa Tigrisom i Eufratom?“ Opet drugi neki govore, da takova kriterija, kojima se hoće da označe rijeke, ne vrijede, jer da rijeke kroz vijekove mijenjaju svoja korita i tok[55]; stoga, ako sada neke rijeke nijesu u nekom doticaju, to je moglo biti prije. Ne može niti to da zadovolji, jer tom pretpostavkom, da rijeke mijenjaju svoje korito, pitanje je: kako se smije ustanoviti i nekom kategoričkom afirmacijom ustvrditi, da je mjesto „paradisus-a“ bilo negdje u Armeniji ili izmegju Eufrata i Tigrisa? A ne bi li se s istim pravom moglo ustvrditi, da je bilo negdje okolo izvora Nila, ili u Abisiniji, ili na kojem drugom mjestu?

Iznosim ovdje da razvidim mišljenje i obrazloženje jednoga izmegju drugih egzegeta, koji pristaju uz literarno i historijsko tumačenje ove točke. „Zemaljski raj nosi ime — ovako piše rečeni egzegeta — samoga mjesta, gdje je bio smješten. To se mjesto zove Eden. Eden znači radost. . . . Biblija označuje mjesto, gdje je bio zemaljski raj govoreći, da je bio *s istočne strane* Palestine i da su odatle polazile četiri rijeke. Te su rijeke

[55] Petavius: „De Opere sex dierum“.

Phison ili Phase starih klasika, a danas je to rijeka Rion, koja obilazi zemlju Hevilath, gdje ima zlata, kako nam to kaže Biblija, to jest, ta rijeka teče kroz Kolhidu, zemlju punu majdana, kamo su išli Argonauti da traže zlatno runo. Druga je rijeka Gehon, iliti Araxes, koju i danas u Perziji zovu *Giun*, kako nam kaže Brugsch, koji je bio kod te rijeke.[56] Izvor je Araxesu blizu izvora Eufratova i istječe u Kaspijsko more. Zemlja Hus, koju ova rijeka prolazi, jest zemlja Cosseni (regio Cossaeonorum). Treća je rijeka Tigris, koja izvire na sjeveru Diar-bekira daleko od izvora Eufratova okolo pol sata hoda. Eufrat je rijeka četvrta, o kojoj govori Biblija. Ove sve četiri rijeke natapale su zemaljski raj, a budući im svima izvor u Armeniji, slijedi, da je zemaljski raj bio u Armeniji, u plodnim dolinama onih zemalja, koje su i danas najplodnije na svijetu. Tako su plodne, da se u velikoj dolini Diarbekir-a do dva puta preko godine žanje pšenica i ječam. Brežuljci izmegju Merdin-a i Diarbekira zaodjeveni su vinogradima, a kutovi uvala vrtovima i voćnjacima. Inače potop i drugi kataklizmi, koji su poremetili nekoje dijelove zemlje, moguće je, da su preobrazili topografiju mjesta, gdje je bio zemaljski raj, naročito, ako su nastali — kao što neki misle — novi lanci brda, koji prije opstojali nijesu, ili ako su upali neki visovi, ili ako su uvale ili valovite ravnice postale brdoviti klanci. Svakako četiri rijeke sa zajedničkim izvorom postoje; stoga nam je nužda kazati, da nas Mojsije nije htio obdariti *mitom*, već nam pokazati zbiljsko i naznačeno mjesto, ondje naime, gdje sve četiri rijeke imadu svoj izvor, to jest u sredini i u granicama Armenije. Nakon ovoga tko bi htio ići tražiti „zemaljski raj" u Paropamisiji ili u kojem drugom mjestu Indije, kao što neki kušaju da ga traže ili u Palestini, bilo bi sve jedno izgubiti se naumice slijedeći predrasude, i izgubiti kompas prave egzegeze.[57]

Ovakova egzegeza ne može da zadovolji, a to s ovih razloga:

1. Auktor govori, da je bio „zemaljski raj" na istoku Palestine. Pretpostavlja se ovdje: a) da je pisan ovaj dokumenat u Palestini, što nije dokazano niti se može dokazati; pretpostavlja se: b) da jevrejska riječ מִקֶּדֶם hoće reći zbilja *»sa is-*

[56] Egypten und die Bücher Moses I. I. p. 29. [57] Cereseto. Istituzioni bibliche. Tom. II. Chiavari. 1893. pag. 723. nota 1304.

točne strane«, što takogjer nije izvjesno; govori se u istom dokumentu, da je Kerub bio postavljen מִקֶּדֶם zemaljskoga raja da ga čuva, a to hoće reći, da ga je Bog postavio na vrata od raja i c) ako je zbilja zemaljski raj bio na istočnoj strani Palestine, nije mogao biti u Armeniji već na sjeveru ili na sjeveru istoku.

2. Nije istina, da sve četiri rijeke imadu izvor u Armeniji, a da bi ga i imale, ne bi bilo to dosta, jer tko se drži čvrsto slova, morao bi se i ovdje držati. Geneza ne govori *»ex Eden egrediebantur quattuor flumina«*, već se govori *»fluvius egrediebatur ex loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividebatur in quattuor capita«*. Dakle četiri rijeke bile su izvan „zemaljskoga raja", a unutar bila je jedna. Kako sam kazao, nije ni to istina, da napomenute rijeke imadu svoj izvor u Armeniji. Rijeka Phison, za koju pisac kaže, da je današnji Rion, ne prolazi zemlju Kolhidu (današnju Mingerliju u Armeniji), već mu je izvor sa različitim pritocima negdje na podnožju Kavkaskih brda. Kao što ova geografska tačka nije tačna, tako nije istinita ni premisa, iz koje izvodi pisac svoj zaglavak. On naime kaže, da su Argonauti išli tražiti zlatno runo u Mingerliju, dosljedno, da je tu bilo zlatnih majdana i dragulja. Ali, priča o Argonautima sve nešto drugo znači, nego li što misli pisac. Izvor rijeke Araxes doduše nije velo daleko od izvora Eufrata, ali kako da se dovede Tigris u neku zajednicu sa Eufratom i Araxom? Kombinacija dakako može se činiti svakojakih, pa bi možda i u ovomu slučaju pomogla kombinacija, kada bi se kazalo, da se u prostoru, koji obuhvata duljinu po prilici 1000 kilometara, nalaze izvori svih četiriju rijeka: Riona, Araxa, Tigrisa i Eufrata. Al opet i ta bi kombinacija propala, kada bi se uzelo na um, da na tomu prostoru nijesu samo te četiri rijeke, već da ih imade mnogo drugih, od kojih su neke i veće i znamenitije, nego li je Rion, kao n. pr. Cyrus rijeka i Lucus. Ovakova egzegeza ne može umna čovjeka zadovoljiti, jer sliči djetinjastoj igri. Čini mi se, da bi ovakovoj egzegezi patrile Augustinove riječi: *»nimis puerilis cogitatio«*.

3. Plodovitost tla ovisi o položaju, podneblju i drugim prilikama. Stoga su neke zemlje plodnije za ovu ili onu vrst usjeva, neke manje plodne; a opet imade ih, gdje neka vrst piodova uspijeva, a na drugom mjestu ne uspijeva. Čini mi se ne-

omjeren sud, koji bi matematičkom preciznošću htio ustvrditi, da je jedna zemlja ili provincija najplodnija apsolutno na čitavoj ovoj zemlji. Inače plodovitost tih zemalja nema ništa osobita: plodovita jest, kao što su i sve druge orijentalne zemlje u istim prilikama.

4. Što se tiče potopa, pa bio on universalan geografski i antropološki, bio samo parcijalan, nije mogao učiniti, da zemlja primi u glavnom drugu konfiguraciju. Postanak brdskih lanaca, uvala, visova, mijenjanje korita rijeka, postanak novih izvora itd., to je sve nastalo kroz dugi i nepregledni niz vijekova uslijed onih sila, što ih zemlja u sebi nosi zatvorene, i onih drugih, koje obavijaju njenu koru; a te sile i danas neprestano, polagano i gotovo neopazivo rade razarajući, gradeći, mijenjajući zemaljsku koru. Potop nije mogao zamrsiti trag geografskom položaju, ako je ovaj ikada i zbiljski postajao.

5. Zaglavak je preveć smion kazati: tko bi drugdje kušao tražiti položaj „zemaljskog raja", pokazao bi tim, da je izgubio kompas ispravne egzegeze.

Ovo su razlozi, koji me sile, da se odalečim od literarnog tumačenja ovdje navedenih rijeka, kao što i od čitavoga Mojsijeva pripovijedanja o „zemaljskom raju".

Kazao sam gore, da su imena rijeka postavljena tu *ad ornamentum* i da vjerojatno ne imadu nikakova značenja. Philo[58] je prvi u rečenim rijekama vidio znamenovane četiri kardinalne krjeposti: pravdu, hrabrost, trijeznost i razboritost. Ovo bi moglo doduše biti, ali je teško povjerovati, da je hagijograf u ovoj priči htio pridržati četverostruku diobu krjeposti, koju je prvi Plato uveo u etiku, u koliko se to dade razabrati iz filozofskih spisa, koji su iz starine doprli do nas. U slučaju da ova četverostruka dioba potječe iz starijih izvora, a da je u Platonovoj filozofiji samo odraz prastare neke nauke o razdiobi moralnih krjeposti, moglo bi stati, i značenje bi imalo ovo: kao što je zemlja perivoja trebala da bude natapana vodom izvora, da bude plodna i da se na njoj razvija bujno zelenilo, što ukrasuje i daje milotu perivoju: tako daju četiri kardinalne krjeposti, na koje se svagjaju sve druge, milotu duši, koja živе etičkim životom.

Imaće megju sv. Ocima nekih, koji i ako čitavu priču o „zemaljskom raju" ne tumače alegorijski, ipak neke dijelove

[58] De Opificio mundi i u „De Agricultura".

njezine tako tumače. Izmegju drugih sv. Ambrozij u djelu *»De paradiso«*, kod riječi *»operari et custodire«*. Adama naime Bog smjesti u raj, da ga obragjuje i da ga čuva. Sv. Ambrozije nije mogao pojmiti (a ne dade se zbilja pojmiti), od čega je morao Adam čuvati taj perivoj, u onomu stanju, u kojem je on sam bio i kada su mu bile podvrgnute sve stvorene stvari; nije mogao pojmiti, kako je mogao i imao Adam da obragjuje taj perivoj, kada je tu sve cvjetalo, raslo i plodilo, a da nije trebovalo ruke niti rada ljudskoga. Stoga je sv. Ambrozije bio prisiljen da one riječi protumači u prenesenom smislu. U riječi *»operari«* vidio je značenje *»ut nova in operibus quaerat«*, a riječ *»custodire«* protumačio je *»ut parta custodiat«*. Ovo je tumačenje doduše preveć nategnuto, ali bilo kakovo bilo, važno je to, što se nije dalo ni sv. Ambroziju da čitavo ovo pripovijedanje protumači *ad litteram*. U napomenutomu djelu sv. Ambrozije hvali Philonovo alegorijsko tumačenje ove tačke. »*Quia spiritualia* judaico non capiebat affectu intra moralia se tenuisse ut diceret haec duo quaeri: opera in agro custodia in domo. Et quamvis paradisus operibus ruralibus non egebat, attamen quia primus homo lex posteritatis futurus erat, ideo legitimi etiam in paradiso specimen suscepit laboris, ut nos ad operationem et custodiam debiti officii et haereditariae successionis manus adstringeret.[59]

a) Prigovor i odgovor.

Kao potvrda tumačenja literarnoga o „zemaljskom raju" navodi se svjedočanstvo Ezechielovo. Ovaj piše: Eratque (Assur) pulcherrimus in magnitudine sua et in dilatatione arbustorum suorum: erat enim radix illius juxta aquas multas. — Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, abietes non adaequaverunt summitatem ejus et platani non fuerunt aequae frondibus illius: omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi et pulchritudini ejus. — Quoniam speciosum feci eum et multis condensisque frondibus, et aemulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quae erant in paradiso Dei".[60] — Iz ovih Ezechielovih riječi izvode ovo: Kada Ezechiel isporegjiva Asura sa cedrima i jelama „zemaljskoga raja", znak je to, da on pretpostavlja realni opstanak cedara takovih i jela, dosljedno i realni opstanak „zemaljskog raja". Ovo bi dakle bio prigovor.

[59] Cfr. Petavius. De Opere sex dierum. Theol. Cur. Compl. Migne. Parisiis. 1841. Tom. VII. pag. 1047. [60] Ezech. c. XXXI. 7 seqq.

Na ovaj prigovor ja odgovaram ovako: 1. Na ovomu mjestu prorok Ezechiel upravlja govor Pharaonu, Egipatskom kralju. Napominje mu veličinu, jakost, sjaj i moć Asurova carstva, pa i njegovu oholost, napokon njegovu užasnu propast, radi koje »*contristatus est Libanus et omnia ligna agri concussa sunt*«. (Žalosno se smutio Libanon i potreslo se je sve drveće.) — 2. Da što bolje odskoči krasota i veličajnost Asurova carstva, služi se isporegjivanjem: zamišlja Asurovo carstvo kao veliko i jako stablo, pa to stablo isporegjiva sa drvećem (cedrima i jelama) u „zemaljskom raju". Dalje govori, da to drveće, koliko je god bilo visoko i jako, ipak nije se moglo mjeriti ni isporegjivati sa Asurom. — 3. Kada se nešto isporegjiva sa drugim, ne treba ono, čim se isporegjiva, da bude nešto realno, da bude neka historijska činjenica; može biti nešto idealno stvoreno; a tako i biva najviše kod pjesnika; čemu se dade neko znamenovanje, može biti samo odijelo jedne ideje, kao što je alegorija, parabola, pa može biti taj »*terminus comparationis*« ideja u obvoju alegorije sakrivena. Kada Ezechiel isporegjiva Asura sa „zemaljskim rajem", isporegjiva ga sa pričom, a ne kaže ništa, da li je ta priča historijska ili što drugo: bila historijska ta slika, ili ne bila, njemu je sve jednako »*terminus comparationis*«. 4. Ezechiel ovdje pojetički govori, a pojetički govor (naročito Ezechijelov) idealizuje slike, koje nijesu realne, al nam ipak živo i jako donose pred oči stvari, činjenice, osjećaje, ideje, te se nas jako doimlju. I u ovomu samomu slučaju idealizuje u „zemaljskom raju" cedre i jele, koje da su posagjene bile u „zemaljskom raju" i kolike su veličine bile, to nam ne zna nitko kazati, pa niti Ezechiel, jer on tamo nije bio; tako personifikuje Asura drvetu, tako govori, da su brda Libanon proplakala, da su sva stabla zadrhtala itd., što sve dakako ima se shvatiti u prenesenom smislu; razumjeti to u oštro literarnom značenju, bio bi apsurd. Stoga Ezechielovo isporegjivanje uspješno postizava svoju svrhu, a da se i ne pretpostavi »*zemaljski raj*« realnim. Iz Ezechielova isporegjivanja ne može se ništa izvesti ni za realnost ni za nerealnost „zemaljskog raja"; već se samo izvesti može, da je Ezechielu bilo poznato Mojsijevo pričanje o „zemaljskom raju".

b) Prigovor i odgovor.

O drvetu, kod kojega je bila napastovana Eva, govori Salamun: »*Sub arbore malo suscitavi te: ibi corrupta est mater tua,*

ibi violata est genitrix tua?[61] Druge dakle knjige Staroga Zavjeta pretpostavljaju realni opstanak *»zemaljskoga raja«*. Odgovaram: 1. Ako se i dopusti ovdje, da hagijograf imade pred očima drvo „zemaljskoga raja“, vrijedi isti odgovor, što sam ga dao gore na prvi prigovor. Odgovaram: 2. Tu se ne misli niti iz daleka na *»lignum scientiae boni et mali«*. — Da ovo utvrdim, navodim ove razloge: Ovo mjesto sv. Pisma moglo bi se prema matici prevesti na dva načina. Prvi bi glasio ovako: „Ja sam te probudio ispod drveta dunje *(Cynodia vulgaris)*, gdje te je tvoja mati rodila, gdje te je tvoja roditeljica dala na svjetlo“. Drugi bi bio ovi: „Ja sam ti podigao sa lica velo, kada smo bili pod stablom dunje *(Cynodia vulgaris)*, gdje te je tvoja mati meni obećala, gdje te tvoja roditeljica sa mnom vezala“. — Uz Vulgatin prijevod *»corrupta mater tua«* i *»violata genitrix tua«* ne mogu pristati; taj se je prijevod naslonio na značenje kaldejske riječi חבל, što znači *»corrupit«*, pa i stoga se ne može poprimiti Vulgatin prijevod, jer teško da bi se moglo u tom u slučaju zahvatiti neki smisao, koji bi nešto značio.

Jevrejska matica ovako bilježi:

תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתִּיךָ שָׁמָּה חִבְּלַתְךָ
אִמֶּךָ שָׁמָּה חִבְּלָה יְלָדַתְךָ

Na prvomu je mjestu opaziti, da ovaj tekst bilježi vocalizaciju mušku zamjenice *tebe*, a prema tomu izgledalo bi, da ove riječi upravlja *sponsa* svomu *sponso*, ali da bi to tako bilo, pobrkao bi se vas smisao konteksta. Za što su Masoreti metnuli mušku zamjeničku (pronominis) vokalizaciju, a ne žensku, kako je to kontekst zahtijevao, ne znam kazati. Sirska verzija „Peschito“ pridržaje žensku vokalizaciju, pa su prama toj vokalizaciji i svi drugi prijevodi priregjeni. I ja se držim te vokalizacije. Razlog, za što pristajem uz drugi prijevod ovaj je: תַּפּוּחַ može značiti jabuku pa i dunju (u Dubrovniku se zove „mrkatunja“ *(cynodia vulgaris)*. Ova se je voćka osobito gojila u Palestini uz vinovu lozu, smokvu, šipak, datulu. Dunja je bila simbol bračne ljubavi. Novovjenčani jeli su prve dane svoga vjenčanja od ovoga voća, da bi imali ugodan i mirisav

[61] Cantica Cant. 8, 5.

zadah. Kada ovdje hagijograf govori „u sjeni (zakrilju) stabla dunje", ne misli na neko topografsko mjesto ili na neko označeno drvo dunje, već misli na zakrilje čiste bračne ljubavi.

Riječ עיר znači doduše bditi; u formi *Niphal* = expergefactus, u tomu *Piel* = excitavit;[62] ali u semitskim jezicima naročito u arapskomu korijen ove riječi imade i drugo značenje, a to je: »*otkriti*«, »*svući*« »*ogoliti*«. Kada bi se pridržalo prvo značenje riječi, izbio bi smisao nešto čudnovat i nevjerojatan, a taj bi bio: „ja sam te iza sna probudio ispod drveta, gdje te je tvoja majka rodila"; stoga volim pristati uz drugo značenje riječi, odakle protječe smisao naravniji, koji nam kaže prave snošaje izmegju dviju osoba, koje su se zamilovale. Smisao je ovaj: „Pod zaštitom sjene bračne ljubavi, ja sam ti podigao veo sa lica (ogolio ti lice) u prisutnosti tvoje majke, koja mi je tebe obećala i tebe sa mnom vezala". Kazao sam, da je ovaj moj prijevod naravniji. Na istoku žene već udate i djevojke imale su lice zastrto velom. Ako bi se podigla sumnja, da li su djevojke bile pokrivene po licu, prestaje svaka sumnja i rješava se svaka prepirka bar za ovaj naš slučaj tim, što se izrično govori u »*Cantica Canticorum*«, da je ova djevojka išla licem pokrivenim. U pogl. V. v. 7. »*dignuše mi velo sa lica gradske straže*«, pogl. IV. 1. »*tvoje oči kao u goluba, koje se vide, kroz velo*«. — Još bih imao kazati razlog, za što sam se odalečio u prijevodu riječi,: חבל, koja u formi *Piel* imala bi se prevesti »*peperit*«, »*rodi*«. Na ovo me je mišljenje dovelo to, što mislim, da su »*Cantica canticorum*« zbirka pjesama epitalamskih, koje su tako jedna uz drugu poredane, kao da tobož čine neku cjelinu. Sličnih pjesama imade i sada kod Arapa, a možda neke nijesu drugo već sadanje arapske te pjesme. Arapska riječ, koja odgovara jevrejskoj חבל, imade značenje »*svezati*«, »*sklopiti ugovor ili pogodbu*«, pa je možda odatle nastalo značenje riječi חבל = *pignus*, »*zalog*«, »*jamstvo*« kod Ezech. 18. 12. 16. 33.

Pristane li se na prijevod ili moj ili drugi, koji sam naveo, očito izbija, da se tu ne misli govoriti de »*arbore vitae*« ili »*arbore scientiae boni et mali*« već o nečemu drugomu. I tim je odgovoreno na prigovor.

[62] Cfr. Genesius „Lexicon hebraicum et chaldaicum" kod dotične riječi. Editio Hoffmann. Lipsiae 1847.

c) Prigovor i odgovor.

Crkva u svojim liturgičkim knjigama smatra „zemaljski raj" historijskim. Ona u bijelu subotu pri blagoslovu vode moli ovako: „Deus, qui te (aquam) de paradisi fonte manare fecit et in quattuor fluminibus totam terram (Paradisi) rigare praecepit." Crkva ne bi ovako molila, da „zemaljski raj" i četiri rijeke nijesu bile realne. — Odgovaram: 1. Crkva do sada izrijekom nije kazala nigdje, da su četiri rijeke u „zemaljskomu raju" bile realne. 2. Crkva unoseći u liturgiju riječi Geneze ne daje im drugo značenje, već ono, što im je dao onaj, koji ih je napisao. 3. Crkva navodeći one riječi u našemu slučaju ne govori tim, niti se to može suponovati, da Crkva tumači rijeke ni realno ni alegorično. 4. Kada se aplikuju riječi ili činjenice — kao što to čini Crkva u svojoj liturgiji i sveti Oci u svojim spisima — aplikacija ne pretpostavlja, da je činjenica historijska i realna, jer može biti i alegorija. Tako — kada Crkva u svojoj liturgiji aplikuje — *in sensu accomodatitio* — riječi »*Cantica Canticorum*«: »*Dum esset rex in accubito suo nardus mea dedit suavitatem odoris*« ili: *vox dilecti mei . . . en ipse venit saliens montes, transiliens colles*« ili: »*Veni de Libano sponsa mea, veni coronaberis*« itd., za cijelo ne misli, da se je sve ovo zbilo historijski, al ipak aplikuje.

Versic. 15. Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum .. etc.

Stihovi, što slijede, 16. naime i 17., kažu drugim riječima, što je bilo rečeno pod alegorskim obvojem »*Arbor vitae*« i »*Arbor scientiae boni et mali*«. Već je bilo rečeno na drugomu mjestu: »*Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem, quem formaverat*«, pa se ovdje opet povraća na istu stvar, jer govori »*tulit ergo Dominus Deus . . . et posuit eum in paradiso voluptatis*«.

Zapovijed, što daje ovdje Bog Adamu, da ne bi jeo od drveta razabiranja dobra od zla, tumači ono, što je rečeno pod imenom »*Arbor vitae*« i »*Arbor scientiae boni et mali*«, to jest moralni zakon, da ga ne bi prekršio Adam i tim zlo upotrijebio svoju slobodnu volju, koja je slobodno mogla pristati ili ne pristati, držati se zakona i prekršiti ga, to jest, praktično saznati, što je dobro, što li zlo. Ovdje je još nešto dakako, što nije bilo prije rečeno, a to je *sanctio legis*. Nagrada je »*Paradisus voluptatis*«, to jest »*gratia sanctificans*«, »*insignis scientia*«,

»*integritas naturae*«, »*immortalitas*«; a kazan je »*mors*«, kojom bi Adam bio lišen svih onih darova i onog blaženstva, u komu ga je Bog bio stvorio.

Egzegete stariji i noviji muče se, kako bi protumačili riječi »*ut operaretur et custodiret illum*«, kada nije bio primoran Adam da obragjuje zemlju niti je trebovalo da čuva vrt. Sva ta tumačenja — od kojih sam već na drugomu mjestu nešto napomenuo — neuspješna su, ma bila ona ingeniozna, koliko god se hoće. A vas neuspjeh je u tomu, što se hoće, da se drže ovi egzegete literarnoga tumačenja. Pristane li se uz alegoričko tumačenje, sve nevjerojatnosti i svaki nesmisao prestaje.

Nije se čuditi, da se htjelo prikazati u odijelu osjetnih i prostih stvari, kao što je stablo, voće, i t. d. uzvišenu i filozofsku i teološku nauku. Orijentalcima je to posve obično.

Mit o Iksionu, kojega se kolo vrti naokolo; Sisif, koji goni ogroman kam uz brdo sa svom silom, a taj se kamen opet odmah skotrljava niz brdo; Tantal, koji umire od žegje, premda stoji kod rijeke, koja šumi hladnom vodom; Danaides, koji u posudi nosi vodu, da napuni bezdane badnje itd. ukrivaju dubokih moralnih pouka. U Iksionu predstavljeno nam je kolo ljudske sreće, u Tantalu nevolje škrtaca, u Danaides-u oni, koji se dadu na sensualni užitak, u Sisifu ljudski život pun teških nevolja, koje traju do smrti, i t. d. Ovi ovdje navedeni primjeri i stotina drugih sličnih ovima to nam potvrgjuju.

Versic. 18. „dixit Dominus Deus, non est bonum homini solum esse, faciamus ei adjutorium simile sibi .. etc.

Opazio sam na drugomu mjestu, da je bilo već govora u prvomu poglavlju o Adamovu stvorenju »*et creavit Dominus Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculum et feminam creavit eos. Benedixitque eis et ait crescite et multiplicamini et replete terram, subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatibus coeli et universis animantibus quae moventur super terram*».

Ovdje je govor takogjer o stvorenju žene; a u riječima »*crescite et multiplicamini*« obuhvaćen je bračni vez, pa i vrhovna vlast nad čitavim stvorom »*dominamini*«.

Ako se ovo isporedi sa v. 15. i slijedećima pog. II., vidjet će se, da se tu govori opet o Adamovu stvorenju i Evinu, o vlasti Adamovoj i o bračnoj svezi. Moglo bi se pitati: zašto

se opet hagijograf povraća na istu stvar, ako je u prvomu poglavlju ostavio „creationis opus Dei absolutum"? Ja sam se dotaknuo tumačeći 13. vers samo jedne tačke i kazao, zašto se hagijograf na to povratio; ovdje valja da se osvrnem na sve druge tačke. Kako se god bude ovo poglavlje gledalo bilo sa stanovišta „teorije fragmenata", bilo sa stanovišta teorije „historijskoga kontinuiteta", ne smije se lakoumno shvatiti ovo naumično — prema momu mišljenju — ponavljanje. Ako je tu historijski kontinuitet, ne može da bude slučajno to ponavljanje, ako li su pak fragmenti, ti fragmenti ne govore jedno te isto, i ako govore o istoj stvari. Razlog — što neki navode — da se hagijograf povraća na istu stvar stoga, što na prvom mjestu (c. I.) govori o stvaranju u opće, a na drugomu (c. II.) govori o načinu stvaranja, ne čini mi se solidan. A to s ova dva razloga: 1°. Ako oni tu vide način stvaranja, moraju se, htjeli oni ne htjeli, u svim potankostima držati slova (stricte ad litteram interpretari), jer način, kako se izragjuje koja stvar, dotiče se vanjske forme, a vanjska forma pada pod naša osjetila (vida, opipa, i t. d.) i valja je onako primiti, kako što naše oči vide, da se izragjuje. A u ovomu slučaju morao bi se pripisati Bogu najzgoljniji antropomorfizam. Mislim, da dotični teolozi ne bi imali rado, kada bi im se predbacio „antropomorfizam". — 2°. Tko kaže: ovdje je govor o načinu stvaranja, taj shvaća preveć nisko i preveć površno duboke ideje, koje se kriju u Sv. Pismu. Ozbiljan duh, koji se ne zavagja djetinjastim igračkama, pa i ne smatrao on Bibliju nadahnutom knjigom, teško će pristati uz ideju, da se hagijograf navlaš htio povratiti po drugi put da govori o stvaranju Adamovu i Evinu, a to s jedinom namjerom, da pokaže način, kako je Bog Adama i Evu stvorio; pa da Boga predstavi uti figulum, koji stvara čovjeka ex quadam praeexistenti materia. Ako se povraća po drugi put, tomu imade neki viši razlog. Na obadva mjesta govor je o prvotnom stanju naših praroditelja, ali tu se sve iste stvari ne ponavljaju, već jedno drugo popunjuje. Prema mome mišljenju ovako se popunjuju:

1. Na prvom mjestu (cap. I.) hagijograf namjerava da kaže i zbilja kaže stvaranje naših praroditelja; a na drugomu mjestu uza stvaranje ističe excellentiam humanae naturae nad drugim stvorovima, naročito životinjama, jer ako je čovjek ravan životinjama u pogledu tijela, ipak čovjek imade duh neumrli.

2. Na prvom mjestu govor je, da je čovjek stvoren ad imaginem et similitudinem Dei; na drugomu mjestu (cap. II.) ta se similitudo bolje obilježuje opisom „Paradisi voluptatis", pod riječi kojega imade se razumjeti „gratia sanctificans" na prvomu mjestu i rectitudo prema onomu „Deus creavit hominem rectum".[63]

3. Na prvom mjestu (cap. I.,) namjera je napomenuti „officium propagationis generis humani"; na drugomu mjestu (c. II.) namjerava istaknuti „vinculum matrimonii" i svojstva te veze, a ta jesu: amor, concordia, indissolubilitas", ljubav, sloga i nerješivost.

4. Na prvom mjestu govor je, da je Bog stvorio sve životnje iz zemlje, na drugom mjestu to se isto ponavlja, ali se tomu dodaje nešto, čim se kaže, da je čovjek gospodar i vlasnik svih životinja, a to stoga, jer je obdaren inteligencijom i znanjem, čega nema u životinja.

Versic. 19. 20. Formatis igitur ... adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea, omne enim ... etc.

U Sv. Pismu rečenica: „zvati koga njegovim imenom" odaje veliko znanje i razbor u onomu, o komu se to izriče. Tako se čita u ps. 146: „qui numerat multitudinem stellarum et omnium eis nomina vocat". Svrha je hagijografa slaviti ovdje mudrost i providnost Božju, što on izrazuje gore navedenom rečenicom. Pitagora — kako nam kaže to sv. Augustin — držao je najmudrijim onoga, koji je prvi nadio imena svim stvarima. „Nam ipse Pythagoras, a quo philosophiae nomen exortum est, illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indixit rebus".[64] A Cicero veli: „Quid? illa res quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio et excogitatio dicitur? Ex hacne tibi terrena mortalique natura et caduca concreta ea videatur? aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina ?[65]

Hagijograf gore navedenim riječima, koje se imadu shvatiti u prenesenom smislu, htio je kazati dvije stvari: u Adamu naime da je bila vanredna umna moć i da mu je povjereno

[63] Ecclesiastes. 7, 30. [64] Opus imperf. l. 5. c. 1. [65] Tusculanorum, l. c. 25.

gospodstvo nad čitavim stvorenjem. Ova druga tačka bila je već u prvomu poglavlju iskazana riječima: „ut praesit piscibus maris et volatilibus coeli et bestiis".

Philo piše: „Optime et impositionem nominum primo homini tribuit. Id enim opus est sapientiae et regiae dignitatis. Porro ille sapiens erat, qui a seipso didicerat, nec perdoctus fuerat, divina quadam id gratia consecutus, sed etiam rex erat. Est autem duci ac principi consentaneum unicuique subjectorum sibi proprium nomen assignare".[66]

Umna vanredna darovitost dolikovala je praroditeljima, jer inače, kako opaža sv. Augustin, ono njihovo čestito stanje „ex ignorantia dehonestat error, ex difficultatibus cruciatus affligit".[67]

Hagijograf nakon ovoga dodaje: „Adae vero non inveniebatur adjutor similis ejus". Razlog, za što su ove riječi ovdje umetnute, dosljedno i pravo njihovo značenje, može se shvatiti, ako se obazremo na riječi malo više navedene, a te su: „Non est bonum esse hominem solum faciamus ei adjutorium simile sibi". — Hagijograf ovdje hoće da istakne prednost čovječje naravi nad životinjskom i bračnu svezu u pogledu rasplogjenja ljudskoga roda. To je on učinio. Značenje onih riječi je ovo: Za rasplogjenje i podržavanje ljudskoga roda trebalo je čovjeku da imade drugaricu. No budući da se on svojim umom podiže nad sve životinje, što više, on gospodari njima, on ne smije tražiti takove drugarice u tomu pogledu megju životinjama, jer mu je tu nema; prava njegova drugarica u pogledu rasplogjenja jest ona, koja mu je u svemu slična: slična u onim svojstvima, kojima se on sam razlikuje od drugih životinja.

Vers. 21. 22. 23. 24. 25. — Immisit Dominus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis .... etc.

Sv. Augustin u svomu prvomu komentaru Geneze misli, da je „san" bilo vigjenje neko prikazano Adamu, u kojemu što Adam vidi stvaranje Eve iz rebra njegova, da znači združenje, a što vidi napunjanje mesom onoga mjesta, što rebro ostavi

[66] De Mundi Opificio. Kod Petavija „De Opere sex dierum. Migne Theol. cursus. Tom. VII. pag. 1065. Paris. 1841. [67] De libero arbitrio. lib. III. c. 18.

prazno, da znači ljubav. „Et quoniam haec secretiori sapientia ipsam visionem secretam notione soporis significari arbitror, quem immisit Deus in Adam, quoniam ei mulier facta est. Ut enim hoc videatur, non est opus oculis corporeis, sed quanto quisque ab istis visibilibus rebus in interiora intelligentiae se cesserit, hoc est quasi obdormisceret. Ipsa enim cognitio veluti effectio mulieris de costa viri per conjunctionem significandam .... in loco illius costae carnem adimplevit, ut hac notione insinuaretur dilectionis affectus .... Non enim sic nominata est caro isto in loco, ut carnalem concupiscentiam significaret, sed isto modo potius, quo Propheta dicit: auferri populo cor lapideum et dari cor carneum ...... aliud est propria locutio, aliud figurata, qualis ista est, quam tractamus modo“.[68]

Sv. Augustin u drugomu svomu tumačenju ovako piše o ovoj tački: „I ja protiv Manihejaca, koji ne primaju Stari Zavjet, već ga psuju, napisah dvije knjige malo poslije svojega obraćenja, s namjerom da odmah pobijem njihove zablude, ili da ih bar potaknem da traže kršćansku i evangjelsku vjeru u knjigama, koje oni mržahu. I pošto meni tada nije uspijevalo, da sve doslovno (proprie) uzmem, što više, nešto mi se je činilo, da se i ne može ili jedva i teško doslovno protumačiti, da ne zakasnim, protumačih u kratko i jasno koliko sam mogao u prenesenom smislu ono, što nijesam mogao literarno, a to stoga da se Manikejci, ozlovoljeni duljinom pisanja i tamnosti raspravljanja, ne odbiju od moga pisanja. Znao sam ja dobro, što sam htio, ali nijesam naime mogao da sve protumačim ne u prenesenom smislu, to već u literarnom, a megjutim ne gubeći nade, da se može sve literarno razumjeti, ono sam napisao u prvomu dijelu svoje knjige. Jamačno ne bi se moglo zaviditi, dapače morao bi se pohvaliti onaj, koji bi htio sve, što je tu rečeno, protumačiti doslovno i razumjeti ne inače, nego li samo slovo nosi i mogao istodobno ubjeći psovkama i propovijedati sve, što se sudara sa kršćanskom vjerom. Ali, ako nema drugoga izlaza, da se to, protumači, kako se Bogu dolikuje, već smatrajući to da su slike i zagonetke tu stavljene, imademo apostolski auktoritet, koji nam je protumačio mnogu sliku Staroga Zavjeta; držimo se puta, kojim smo naumili poći pomoću onoga, koji nas nuka da tražimo i da kušamo. Mi ćemo ove

[68] De Genesi contra Manichaeos. L. II.

slike, stvari protumačiti prema katoličkoj vjeri, spadale one na historiju ili na proročanstvo, a tim ne ćemo naškoditi boljemu i tačnijemu tumačenju, bude li ga Gospod objavio nama ili drugima. — Ovo smo tada pisali. Sada pak, kada je Gospod htio, da mi pomnjivije razgledajući stvari, možemo dokazati, da su one stvari pisane ne alegorijski već u pravomu značenju riječi, kao što smo gore htjeli pokazati, tako ćemo ispitati i ovo što slijedi o raju.[69]

U ovomu drugomu tumačenju sv. Augustin misli, da bi se moglo tumačiti i ad litteram. Ovo njegovo mišljenje nije tako odlučno i stalno; to se dade razabrati iz cijeloga njegova pisanja: misli on, da bi se moglo, ali ne da bi se moralo, što više, on vidi tu osim slova tajnovito neko drugo značenje, kojemu pripisuje višu važnost nego li doslovnomu, koje značenje on gleda da nagje, gdje god može. Ne inače nego li u istomu tumačenju »*De Paradiso*« o komu piše: »*Tres sunt de Paradiso generales sententiae, una eorum, qui tantumodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum, qui spiritualiter tantum; tertia eorum, qui utroque modo paradisum accipiunt, quam mihi fateor placere sententiam.*[70]

Ne ima znakova u drugim djelima niti na drugim mjestima, da se je sv. Augustin otresao ove svoje neodlučnosti, kao što nema jasnih znakova, da je on opozvao svoju teoriju prikazbe (teoria visionis) u tumačenju heksamerona. Ovo je bilo možda povodom, da su neki teolozi, i to prvoga reda, aplikovali teoriju prikazbe nekim drugim točkama Geneze. — Kardinal Gaetan, ako i ne teorijom prikazbe, a ono teorijom sugestije tumači razgovor izmegju Eve i zmije ... *Non fuit* — piše — *igitur sermo vocalis, sed sermo internae suggestionis, quo diabolus serpens venenosa cogitatione incepit; et eodem sermonis genere universus ille dialogus inter serpentem et mulierem intelligendus est...*[71] *serpentis poenam per modum historiae describitur et tamen puerile esse constat intelligere eam corporaliter ut sonat...*[72] Gaetan tvrdi, da je ovakovo tumačenje prikladnije Bibliji i korisnije u pogledu vjere. »*Non solum sunt sobrii sensus secundum Sacram Scripturam, sed non parum utiles.... coram sapientibus mundi hujus: percipientes enim quod haec non ut littera sonat sed metaphorice dicta intelligimus et credimus, non horrent haec de costa Adam et serpente tam-*

[69] De Gen. ad litteram L. VIII. c. 2. [70] Ibidem, L. VIII. c. 1.
[71] Comment. T. I. p. 22. [72] Ibidem p. 25.

quam fabellas, sed venerantur mysteria et facilius ea quae sunt fidei complectuntur.[73] — Teorijom prikazbe kušao je Jahn tumačiti zmijino napastovanje; »*Hoc loco narrari somnium, quod protoparentes, utpote infantes a re vere acta discernere nondum didicerant.*[74] Ovakovo tumačenje nije bilo bez utjecaja sv. Augustina, kao što nije moglo biti, a da ne utječe sv. Augustin svojom »*teoria visionis*« i na druge modernije egzegete i teologe, koji su teoriju visionis sv. Augustina, kojom je on u prvomu svomu komentaru tumačio stvorenje žene iz Adamova rebra, prenijeli na tumačenje heksamerona. Prvi je bio možda J. H. Kurtz,[75] otrag pedeset godina, pa nešto kasnije F. Von Hummerlauer,[76] Schäfer,[77] Hoberg[78] i drugi.

Teorija prikazbe mogla bi se braniti. Za sebe imade jedan temelj i ako ne dosta čvrst. A taj jest: da se tu govori o snu »*et immisit in Adam soporem*«. Govorim, da nije dosta čvrst. Neki egzegeti vidjeli su tu toliku krjepčinu, koje zbilja tu nema. Hummerlauer na pr. svoju teoriju prikazbe o stvaranju svijeta ovako je sagradio: Imade slučajeva, govori on, da Bog objavljuje »*in visione*« Adamu neke istine i činjenice, kao na pr. onu o stvaranju žene. Stoga može se držati, da je Bog Adamu objavio »*in visione*« i stvaranje svijeta. Šest dana stvaranja su šest vigjenja, u kojim je Adamu objavljeno bilo stvaranje. — Ovako Hummerlauer. Kako se odavle razabira, oslon je postavio Hummerlauer svojoj teoriji prikazbe i uzeo kao nešto stalno i izvan svake prepirke, što ipak istina nije. Bilo to kako bilo, kada bi se u ovomu našemu slučaju branila teorija »*visionis*«, moralo bi joj se — mislim — dati ovo značenje: Bog je Adamu htio kazati, da on mora svoju drugaricu u rasplogjenju ljudskoga plemena ljubiti, pomagati kao svoje tijelo i živjeti s njom nerazdruživo sve do smrti, kao što se udo drži uz tijelo sve dotle, dokle se tijelo ne raščini.

Inače ja ne pristajem uz teoriju visionis. Razlog je tomu ovaj: Hagijografova literarna forma, kojom se je služio, kada je govorio o stvaranju čovjeka ex limo terrae, ima biti ista

[73] Ibidem p. 25. [74] Apendix hermen. — Fasc. II. p. 206—231. — Cfr Patritii. De Interp. Scrip. Romae 1844. [75] Bibel und Astronomie. Berlin 1865. [76] Der biblische Schöfungsbericht. Freiburg. 1877. — Nochmals der biblische Schöfungsbericht — Freiburg 1898. — Commentarius in Genesim 1895. [77] Bibel und Wissenschaft. Münster 1881. [78] Die Genesis nach dem litteral Sinn erklärt. Cfr. Zapletal Der Schöfungsbericht . . . Regensburg 1911, s. 88. 89.

i ovdje, gdje govorimo o stvaranju žene. — U prvomu je slučaju alegorija, u obvoju koje — kako sam na drugom mjestu pokazao — kaže nam se izvrsnost ljudske naravi i njena preimućnost nad prosto životinjskom; kaže nam se neumrlost čovječje duše i gospodstvo čovječje nad čitavim stvaranjem. Ako je u prvomu slučaju — kao što jest — alegorijski govor, valja da bude i u ovomu drugomu slučaju i tu ukriveno neko više značenje religijozno i moralno, koje je moralo zasijecati u ljudski praktični život više, nego li bi bila zasijecala historijska činjenica, da je naime Bog stvorio ženu iz čovječjega rebra.

Značenje ovoga alegorijskog govora ovaj je:

Hagijograf je htio kazati: 1. Adamu (čovjeku) je trebovala drugarica, jer bez toga nije moguće bilo rasplogjenje ljudskoga plemena. »*Non est bonum homini solum esse*«.

2. Takovu drugaricu ne može niti smije tražiti čovjek izmegju nerazboritih životinja, jer njegova narav svojim preimućtvom nadilazi njihovu. »*Et adduxit Deus universa animalia ad Adam i t. d.*« »*et non inveniebatur (Adae) adjutor similis ejus*«.

3. Takovu je drugaricu Bog čovjeku označio, koja mu je slična po naravi. »*Tulit unam de costis ejus*«.

4. Čovjek sa takovom drugaricom u pogledu rasplogjenja valja da bude udružen svezom: a) osobite ljubavi, to jest, da je mora ljubiti kao dio svoga tijela. »*Tulit unam de costis ejus*«; b) da je mora pomagati u svemu i štititi, jer je ona jedan manji i slabiji dio njegova tijela »*una ex costis ejus*«; c) da ta sveza valja da bude nerješiva sve do smrti, kao što udo tijela valja da bude vavijek udruženo s tijelom, dok se ne raščini, a to stoga, što se njegova drugarica mora smatrati udom njegova tijela »*una ex costis ejus*«.

Nauka je ovdje istaknuta sensilnim orisima alegorijskog govora, a to su tri glavna svojstva bračne sveze: megjusobna ljubav, potpomaganje, nerješivost: što se zahtijeva za rasplogjenje, podržavanje i moralni i intelektualni odgoj ljudskoga koljena.

Prigovor i odgovor.

Egzegete, koji se drže oštro slova, navode za sebe neke razloge, koji bi bili protudokazi navedenomu momu tumačenju. Treba takove protudokaze ispitivati.

Prigovor prvi. Riječi sv. Pisma, koje kažu kakovo Božje djelo, i ako bi imale metaforsko značenje ili u stvari, koja je

učinjena ili u načinu, kojim je učinjena, moraju ipak označivati neko realno djelo, da se mogu kazati te riječi istinite. Riječi *»tulit«, »replevit«, »aedificavit«* znače djelo ili bolje djela. Dakle treba da bude označeno neko djelo, pa bilo i u prenesenom smislu, ako se hoće da budu istinite i ako se dopusti, da je u tim riječima metafora.

Ovaj je prigovor bio iznesen protiv Gaetana, pa u zadnje vrijeme bio je ponovljen.[79]

Odgovaram: 1. Na prvom mjestu opažam, da u Bibliji može biti trostruko literarno značenje: a) značenje, što sama riječ prama običaju uza se nosi: otac n. pr. sin, kći i t. d. b) značenje, koje se daje riječi osim značenja, koje već ima, a to radi kakove sličnosti, kao n. pr. „Filia Jerusalem", a ovo se značenje zove u prenesenom smislu; c) značenje, koje se daje ne pojedinim riječima, već skupu rečenica megju sobom svezanih, koje nam kažu pred očima neku sliku, a ne označuju nam tu sliku, koju nam kažu, već radi sličnosti znamenuju neku ideju. I ovo je značenje u prenesenom smislu ne pojedinih riječi, već svih rečenica skupa. Ovakove su alegorije parabole i t. d., n. pr. priča o Samaritancu.

2. Kada Biblija govori o Božjim djelima i upotrebljava literarni govor, što sam označio gore na prvom i drugom mjestu, valja dakako da nešto odgovara u Bogu bilo *»in proprio sensu«*, bilo *»in sensu metaphorico«;* ali kada Biblija govori u prenesenom smislu, što sam ja označio na trećemu mjestu, to jest, kada nam govori u alegorijama, ne treba da pojedinim djelima ili riječima bude nešto odgovaralo u Bogu, već je dosta da smisao cjelokupne priče — ako se tu govori o Bogu — bude odgovarao nečemu, što je u Bogu. Što bi odgovaralo u Bogu onomu, što hagijograf piše: *»Et cum audisset vocem Domini Dei, deambulantis in paradiso ad auram post meridiem* .. etc? Kojemu Božjemu djelu odgovaralo bi ono *»deambulantis«*, ono *»ad auram post meridiem«?* Što bi značilo u Bogu *»Descendit autem Dominus ut videret civitatem et turrim, quam aedificabant filii Adam .... venite, descendamus et confundamus ibi linguam eorum ... etc?«*

Sve ove riječi, koje označuju Božja neka djela, skupa dakako imadu neko značenje, ali pojedine otrgnute jedna od druge ne imadu značenja, dosljedno ne mogu označiti nešto, što je u Bogu.

[79] Suarez. De Opere sex dierum. l. 2. n. 5.

3. Objekcija gore postavljena protiv moga tumačenja pretpostavlja nešto, što ujamčeno nije, već bi se moralo ujamčiti, a to je, da se čitava ona priča o stvaranju žene ima razumjeti in sensu proprio. U ovomu smislu objekcija bi imala svoje snage; ali kako još nije ujamčeno, da li se ona priča ima shvatiti oštro doslovce ili alegorijski, tako i poteškoća pada. — Razlog, što se običajno navodi, da se opravda literarno tumačenje, ovaj je: valja se držati slova sve dotle, dok ne izagje iz takova tumačenja kakav apsurd. Apsurda nema, ako se protumači ad litteram ovo mjesto. Dakle valja se držati slova. — Ova argumentacija nije ispravna. Bila bi ispravna, kada bi bila ovako postavljena: Valja se držati slova, ako nam je stalno poznato, da se je pisac htio izraziti in sensu proprio; ne bude li nam to poznato po nikakovu znaku, biti će nam slobodno tumačiti, ali tako da ne izagje kakov apsurd, jer apsurda ne može biti kod hagijografa. U navedenom mjestu nema znaka, da je hagijograf htio govoriti in sensu proprio, a kada bi se tumačilo alegorijski, ne bi slijedio nijedan apsurd. Dakle slobodno nam je tumačiti alegorijski.

Čini mi se, da je ova argumentacija dobra bilo u premisama bilo u zaglavku. Obrnuto se ima kazati o argumentaciji postavljenoj protiv moga tumačenja.

Praemissa major (gornjak) postavljena u toj argumentaciji kriva je posve. Jer se tu pretpostavlja, da apsurd sam kod hagijografa istiskuje literarno tumačenje. A ovo nije istina. Imade u Bibliji slika, simbola, parabola, koje kada bi se protumačile historijski, iz toga tumačenja ne bi slijedio nikakav apsurd. — Kakav bi apsurd slijedio, kada bi se historijski na primjer shvatila evangjeoska priča »*De filio prodigo*«? A ipak simboli, parabole i t. d. istiskuju literarno značenje. Može se dakle, što više mora, nešto u Bibliji shvatiti u prenesenom smislu i ako odatle ne teče nikakav apsurd. (Nastavit će se.)





Konstitucija Benedikta XIV.

„Ad militantis" dd 30. Mart. 1742. i priziv.

Piše dr. I. Ang. Ruspini.

Velevažna konstitucija Benedikta XIV. „Ad militantis" dd. 30. Mart. 1742. izdana je svojevremeno proti zloporabama, što su se dešavale sa strane sudaca u pogledu priziva. Zloporabe sastojale su dijelom u tom, što su niže molbe u slučajevima, gdje prizivu po pravu pripada obustavna moć, usprkos priziva nastavljale sa postupkom odnosno provadjale donesene odluke, dijelom opet u tom, što su više molbe ili primale prizive i sprečavale niže molbe u postupku odnosno u provadjanju donesenih odluka u slučajevima, gdje prizivu ne pripada obustavna moć, ili su u slučajevima, gdje prizivu pripada obustavna moć, primali ga i izdavali zabrane na niže molbe na način protupropisan.

Konst. „Ad militantis" je ustanove postojećeg prava sabrala, sustavno i pregledno poredala, prema potrebi rastumačila i svečano ih vrhovnom vlašću i ugledom Sv. Stolice potvrdila, e da im što točnije i sigurnije obdržavanje pribavi i tako spomenute zloporabe ukloni.

Poglavito bavi se konst. „Ad militantis" s odnošajem priziva naprama Tridentinskim disciplinarnim propisima. Ustanove njene o toj stvari tvore predmet naše rasprave. Konstitucija je i danas u krjeposti i njene odredbe od najveće praktične važnosti.[1] Svojevremeno bilo je potrebno, da ih se ukruti sucima (poglavarima); danas je u prvom redu potrebno, da ih se ukruti potčinjenima i napose duhovnicima. Triden-

[1]) Isp. Instructio Congr. EE. et RR. dd. 11. Jun. 1880. act. XXXVII. (A. A. S. XIII., 324 ss): »Pro appellatione serventur normae statutae a Constitutione »Ad militantis« s. m. Bened. XIV. 30. Mart. 1742....«

tinski bo propisi ponajvećma se tiču duhovnika, koji su dužni da odredbama i odlukama, što ih biskupi izdaju u svrhu provedbe Tridentinskih propisa, bezodvlačno potpunu pokornost iskažu i u slučajevima, gdje su proti odredbama i odlukama prizvali.

Donosimo u točki I. tekst konstitucije „Ad militantis"; u točki II. navodimo predmete, u kojima prema konstituciji prizivu ne pripada obustavna moć; u točki III. govorimo napose o predmetima vizitacije i korekcije (Visitatio et correctio morum); u točki IV. o provedbi Tridentinskih propisa uopće (Executio decretorum Conc. Tridentini); u V. o iznimnim slučajevima obustavnog priziva (Gravamen irreparabile); u VI. o cenzurama i njihovoj uporabi pri provadjanju Tridentinskih propisa (Censurae); u VII. o sudbenom postupku pri provadjanju Tridentinskih propisa (Processus judicialis).

I. Tekst konstitucije.[2]

»Ad militantis ecclesiae regimen nullo meritorum Nostrorum suffragio, sed imperscrutabilis consilii altidutine evocati inter graves curas, quas assidue pro Nostro munere sustinemus, postrema illa non est, in quam totis viribus Nobis incumbendum esse ducimus, ut graves nimium diuturnae nulloque unquam tempero intermissae episcoporum aliorumque ordinariam jurisdictionem habentium querelae adversus majora tribunalia atque illa etiam nostrae Romanae curiae propositae tandem compescantur.

§. 1. *Intimo siquidem animi Nostri moerore, quum in minoribus adhuc* essemus, jamdiu intelleximus, plerosque locorum ordinarios conqueri, sensim abusum irrepsisse, quod ad malitiosam petentium suggestionem a patriarchis, metropolitanis, sanctae sedis a latere legatis et diversis dictae Romanae curiae iudicibus inhibitiones sine debito causae et rei, de qua agitur, examine passim concedantur; et quamvis in more positum sit, dictas inhibitiones indebite expeditas pro causae meritis revocari et aboleri, remedium tamen inflicto vulneri non satis esse dicunt, quum interea oporteat episcopos aliosque inferiores iüdices in ipso causarum et judiciorum cursu otiosos immorari, ius suum judicialiter asserere et vindicare et ad continendos in oficio populos gravia saepe incommoda et dispendia subire.

§. 2. E contrario Nobis quoque, dum etiam in minoribus essemus, superiorum iudicum responsiones audire contigit asserentium, memoratas querelas inanes esse, nec ulli innixae fundamento, utpote ex hac unica re causam et originem habentes, quod inferioribus grave est obedientiae ac subjectionis iugum erga majora tribunalia ipsisque nimis displicet sibi subditis appellationis beneficio succurri.

---

[2]) Bullarium Bened. XIV. Romae 1760—1761. I., 60 ss.

§. 3. Porro quum facile haec dissidia componi et succrescentia litium semina avelli possint, si, quae a sacra Tridentina Synodo, ab apostolicis constitutionibus et congregationum decretis provide sancita sunt, debitae executioni mandentur: Nos idcirco ad conservandam ecclesiae disciplinam restituendamque tribunalibus formam eisdem canonicis legibus consentaneam, pro credito Nobis apostolicae servitutis officio opportune duximus consulendum.

§. 4. Inhaerentes itaque decretis eiusdem Sacri Concilii necnon Congregationis Episcoporum et Regularium iussu et approbatione rec. mem. Clementis PP. VIII. praedecessoris Nostri alias editis die 16. Octobris MDC.[3]); itemque aliis congregationis particularis iussu pariter et approbatione fel. rec. Urbani PP. VIII. similiter praedecessoris Nostri promulgatis die V. Septembris MDCXXVI.[4]) eorumque declarationibus nuper superadditis a piae mem. Benedicto XIII. etiam praedecessore Nostro in appendice Concilii Romani[5]), aliisque apostolicis constitutionibus hac de re alias editis et innovatis et praesertim constitutioni piae mem. Gregorii XV. quae incipit: I n s c r u t a b i l i, sub datum Romae apud Sanctum Petrum anno incarnationis dominicae MDCXXII. nonis Februarii.[6].)

§. 5. Districte praecipimus et mandamus, ne deinceps ab exsecutione decretorum dicti S. Concilii Tridentini in omnibus illis causis et negotiis, in quibus exsecutio huiusmodi episcopis et locorum ordinariis etiam uti sedis apostolicae delegatis ab eodem sacro Concilio, vel dictis apostolicis constitutionibus appellatione vel inhibitione quacumque postposita commissa est, appellatio aliqua in tribunalibus praedictis recipiatur vel inhibitiones, citationes generales vel speciales cum commissione inserta, monitoria et alia huiusmodi, per quae dictorum decretorum exsecutio retardetur aut processus ad ulteriora in eadem exsecutione suspendatur aut impediatur, quoquo modo concedatur.

§. 6. Itaque a quibuscumque mandatis, prohibitionibus, provisionibus et statutis tam in visitatione quam extra pro divino cultu conservando et augendo et praesertim circa ea, quae observanda et evitanda sunt in celebratione missae aut alio quovis modo respiciunt exsecutionem decreti S. Concilii Sess. XXI. de refor. cap. 8. et Sess. XXII. in decret. de observ. et evit. in celebrat. missae.

§. 7. Item a decretis cogentibus clericos tam saeculares quam regulares, etiam monachos et exemptos, ad publicas processiones, servata tamen forma constitutionis san. mem. Pii V. quae incipit: E t s i m e n d i c a n t i u m[7]), prout etiam a decretis et provisionibus super praecedentia inter

[3]) Collectio Lacensis, Acta et decreta conciliorum recentiorum I. col. 427—428.

[4]) Collectio Lacensis, I. col. 428—429.

[5]) Collectio Lacensis, I. col. 429—433.

[6]) Const. Gregorii XV. »Inscrutabili« dd. Non. Febr. 1622 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. 1727. III., 452 s.).

[7]) Const. Pii V. »Etsi mendicantium« dd. XVII. Kal. Jun. 1567 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. II. 247 s.).

personas ecclesiasticas tam saeculares quam regulares in eisdem processionibus vel associatione defunctorum, delatione umbellae, et huiusmodi, nec non super observatione censurarum etiam episcopalium et festorum dioecesis juxta dispositionem eiusdem S. Concilii Sess. XXV. de regular. cap. 12. et cap. 13.

§. 8. Item in omnibus iis, quae ad curam animarum et sacramentorum administrationem quoquo modo pertinent et praesertim adversus monitiones, censuras aut alias provisiones, per quas parochi aut alii curam animarum exercentes diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas salutaribus verbis pascere compelluntur docendo ea, quae ad salutem necessaria sunt, juxta decretum S. Concilii Sess. V. de reformat. cap. 2.

§. 9. Item adversus deputationem vicariorum etiam perpetuorum cum assignatione congruae, per quos cura animarum exerceatur, quoties plura beneficia curata ex dispensatione apostolica ab aliquo obtineantur vel quoties eadem beneficia curata cathedralibus, collegiatis seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscumque perpetuo unita et annexa reperiuntur, juxta praescriptum dicti S. Concilii Sess. VII. de reform. cap. 5. et cap. 7. et juxta constitutionem san. mem. Pii V. quae incipit: Ad exequendum.[8])

§. 10. Item adversus visitationem beneficiorum curatorum, ut supra, perpetuo unitorum, nec non quarumcumque ecclesiarum quomodolibet exemptarum, prouti etiam adversus decreta et provisiones ab ordinario capiendas, ut, quae in eis reparatione indigent, reparentur et cura animarum, si qua illis imminet, aliisque debitis obsequiis minime defraudentur, juxta dispositionem S. Concilii eadem Sess. VII. de reform. cap. 8. et Sess. XXI. cap. 7.

§. 11. Item a decretis seu mandatis, per quae episcopi etiam uti apostolicae sedis delegati in ecclesiis parochialibus aut baptismalibus, in quibus populus ita numerosus est, ut unus rector non possit sufficere ecclesiasticis sacramentis ministrandis et cultui divino peragendo, cogant rectores vel alios, ad quos pertinet, sibi tot sacerdotes ad hoc munus adjungere, quot sufficiant ad sacramenta exhibenda et cultum divinum celebrandum aut etiam invitis rectoribus procedant ad constitutionem novarum parochiarum eum assignatione competentis portionis, ubi ob locorum distantiam sive difficultatem parochiani sine magno incommodo ad percipienda sacramenta et divina officia audienda accedere non possunt; vel denique propter paupertatem et ceteris casibus a jure permissis deveniant ad uniones perpetuas aliorum beneficiorum simplicium, non tamen regularium, juxta dispositionem S. Concilii Sess. XXI. de reform. cap. 4. et cap. 5. et Sess. XXIV. similiter de reform. cap. 13.

§. 12. Item a deputatione coadjutorum aut vicariorum pro tempore vel aliis provisionibus ab episcopo capiendis etiam tamquam apostolicae

[8]) Const. Pii V. »Ad exsequendum« dd. Kal. Nov. 1567 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. II., 259 s.).

sedis delegato, quando illiterati et imperiti parochialium ecclesiarum rectores sacris minus apti sunt officiis, cum assignatione partis fructuum pro sufficienti illorum victu; nec non a suspensione atque etiam a privatione illorum, qui turpiter et scandalose vivunt, et postquam praemoniti sunt, in sua nequitia incorrigibiles perseverant, juxta praescriptum eiusdem Concilii dicta Sess. XXI. de reform. cap. 6.

§. 13. Item a translatione beneficiorum simplicium etiam juris patronatus ex ecclesiis, quae vetustate vel alias collapsae sint et ob eorum inopiam nequeant instaurari, vocatis iis quorum interest, in matrices aut alias ecclesias cum omnibus emolumentis et oneribus, prout etiam a decretis cogentibus patronos, rectores, beneficiatos aut parochianos sive populum ad refectionem et instaurationem ecclesiarum parochialium servata forma Sacri Concilii dicta Sess. XXI. cap. 7.

§. 14. Item a censuris, sequestratione et subtractione fructuum aut aliis quibuscumque provisionibus pro cogendis ad residentiam parochis ceterisque omnibus, quibus cura animarum incumbit, juxta decretum eiusdem Sacri Concilii Sess. XXIII. de reform. cap. 1.

§. 15. Item a denegatione, revocatione, suspensione vel restrictione et limitatione facultatis audiendi confessiones respectu eorum qui parochiale beneficium non obtinent, etiam si fuerint regulares, pro excipiendis confessionibus saecularium, juxta ordinationem S. Concilii Sess. XXIII. cap. 15. et praedecessorum Nostrorum constitutiones ac praecipue illam fel. rec. Clementis X., quae incipit: Superna.[9])

§. 16. Item in illis civitatibus aut locis, ubi vel parochiales ecclesiae certos non habent fines nec earum rectores proprium populum, quem regant, sed promiscue petentibus sacramenta administrant, vel etiam nullae sunt parochiales, a divisione seu distinctione parochiarum earumque ordinatione sive institutione in titulum perpetuum, juxta decretum S. Concilii Sess. XXIV. de reform. cap. 13.

§. 17. Item a deputatione vicarii vel oeconomi cum assignatione congruae pro tempore, quo vacat ecclesia parochialis; prout etiam ab indictione concursus, relatione examinatorum, nec non praelectione et provisione episcopi in eodem concursu, juxta definitionem S. Concilii eadem Sess. XXIV. de reform. cap. 18.

§. 18. Item a mandatis seu decretis inhibentibus praedicationem vel publicas lectiones, aut coercentibus vel punientibus quoscumque, etiam exemptos tam saeculares quam regulares, qui in alienis ecclesiis, quae suorum ordinum non sunt, absque episcopi licentia, et in ecclesiis suis aut suorum ordinum non petita illius benedictione aut ipso contradicente praedicare praesumpserint; juxta decretum S .Concilii Sess. V. de reform. cap. 2. et Sess. XXIV. similiter de reform. cap. 4. et constitutionem piae mem. Gregorii XV., quae incipit: Inscrutabili § fin. una cum declarationibus contentis in constit. Clementis PP. X., quae incipit: Superna.

---

[9]) Const. Clementis X. »Superna« dd. XI. Kal. Jul. 1670 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. VI., 305 ss.).

§. 19. Et generaliter in omnibus iis, quae pertinent ad curam animarum et rectam sacramentorum administrationem adversus visitationem, correctionem, coercitionem et quascumque alias provisiones episcopi dioecesani etiam quoad exemptos sive saeculares sive regulares juxta laudatam constitutionem Gregorii XV., quae incipit: Inscrutabili.

§. 20. Item adversus quascumque provisiones et decreta pro conservanda aut restituenda clausura sanctimonialium aut pro correctione seu punitione eorum, qui circa personas intra monasteria degentes aut circa clausuram vel circa bonorum administrationem deliquerint. Prout etiam ab examine pro approbatione vel reprobatione confessariorum sive regularium sive saecularium quomodocumque exemptorum et tam ordinariorum quam extraordinariorum pro excipiendis confessionibus monialium etiam regularibus subiectarum; itidemque a decretis vel aliis quibuscumque provisionibus cogentibus administratores sive saeculares sive regulares quomodolibet exemptos ad reddendam singulis annis rationem bonorum ad monasteria huiusmodi pertinentium; ac demum a quibuscumque decretis super amotione capellanorum, sacristarum et aliorum quorumcumque officialium et ministrorum tam saecularium quam regularium ipsis monialibus inservientium juxta dispositionem S. Concilii Sess. XXV. de regular. et monial. cap. 5. cap. 9. et cap. 10., servata tamen quoad regulares et exemptos forma praedictae constitutionis rec. mem. Gregorii XV., quae incipit: Inscrutabili.

§. 21. Item adversus pastoralem visitationem dioecesis et praesertim monasteriorum commendatorum, abbatiarum, prioratuum et praepositurarum, in quibus non viget regularis observantia, nec non beneficiorum tam curatorum, quam non curatorum, saecularium et regularium qualitercumque commendatorum, etiam exemptorum; prout etiam ab exsecutione eorum, quae in ipsa visitatione mandata, decreta aut judicata fuerint. Nec non similiter a quibuscumque decretis et provisionibus etiam extra visitationem pro conservatione vel reparatione ecclesiasticae disciplinae quoad vitam, mores et honestatem quorumcumque clericorum, luxum, commessationes, choreas, luxus, crimina et saecularia negotia fugienda atque evitanda juxta plura decreta dicti S. Concilii et praesertim Sess. VI. de reform. cap. 4. Sess. XIII. cap. 1. Sess. XIV. cap. 4, Sess. XXI. cap. 8, Sess. XXII. cap. 1. et 8. et Sess. XXIV. cap. 10. ad formam tamen decretorum S. Congregat. Episcoporum de mandato s. m. Clementis VIII. editorum anno MDC.

§. 22. Item a decretis cogentibus praesentatos electos vel nominatos a quibusvis ecclesiasticis personis, etiam Nostris et sedis apostolicae nunciis, ad quaevis ecclesiastica beneficia ad se subjiciendum examini ordinarii antequam instituantur confirmentur vel admittantur, quemadmodum cavetur Sess. VII. de reformat. cap. 13.

§. 23. Item a denegatione sacrorum ordinum vel adscensus ad alios majores; prout etiam adversus suspensionem ab ordinibus jam susceptis ob crimen occultum sive ex informata conscientia juxta dispositionem S.

Concilii Sess. XIV. de reform. cap. 1. et cap. 3. et Sess. XXI. cap. 1. et Sess. XXIII. cap. 16.

§. 24. Item a praefixione termini, intra quem regularis episcopo non subditus, qui intra claustra monasterii degat et extra ea ita notorie deliquerit, ut populo scandalo sit, a suo superiore puniri debeat, ac de punitione ipse episcopus certior fieri juxta decretum S. Concilii Sess. XXV. de regular. cap. 14. et const. fel. recor. Clementis PP. VIII. quae incipit: Suscepti muneris.[10]). Nec non adversus punitionem et correctionem eorundem regularium, qui circa personas intra septa degentes aut circa clausuram ipsam deliquerint, juxta praedictam constitutionem Gregorii XV., quae incipit: Inscrutabili.

§. 25. Item a censuris aut aliis provisionibus contra concubinarios et praesertim clericos etiam retinentes domi aut extra mulieres suspectas; juxta praescriptum S. Concilii Sess. XXIV. de reform. matrim. cap. 8. et Sess. XXV. de reform. cap. 14.

§. 26. Item adversus privationem privilegii fori et alias provisiones contra clericos non incedentes in habitu et tonsura et in aliis casibus a S. Concilio praescriptis Sess. XIV. de reform. cap. 6. et Sess. XXIII. similiter cap. 6.

§. 27. Prout etiam ab examine, probatione vel reprobatione patrimonii sacri, pensionis ecclesiasticae aut beneficii quoad clericos promovendos ad sacros ordines; juxta dispositionem eiusdem Concilii Sess. XXI. de reform. cap. 2.

§. 28. Item adversus convocationem capituli, quam faciat episcopus ad aliquid deliberandum et juxta vota ipsorum capitularium concludendum, quoties de re ad suum vel suorum commodum spectante non agatur, juxta decretum S. Concilii Sess. XXV. de reform. cap. 6.

§. 29. Item a mandatis seu decretis super conversione tertiae partis fructuum et quorumcumque proventuum et obventionum tam dignitatum quam canonicatuum, personatuum, portionum et officiorum in distributiones quotidianas, earumque divisione inter dignitates obtinentes et ceteros divinis interessentes in ecclesiis tam cathedralibus quam collegiatis, in quibus nullae sunt distributiones huiusmodi quotidianae vel ita tenues, ut verisimiliter negligantur; juxta constitutionem eiusdem Concilii Sess. XXI. de reformat. cap. 3. et Sess. XXII. similiter de reformat. cap. 3.

§. 30. Item adversus exercitium facultatem episcopis competentium super exsecutione omnium piarum dispositionum tam in ultima voluntate quam inter vivos in casibus a jure concessis, juxta dispositionem S. Concilii Sess. XXII. de reform. cap. 8.

§. 31. Item a visitatione hospitalium, collegiorum quorumcumque et confraternitatum laicorum, eleemosynarum montium pietatis sive charitatis et omnium piorum locorum quomodocumque nuncupatorum, etiamsi eorum

[10]) Const. Clementis VIII. »Suscepti muneris« dd. VII. Kal. Mart. 1596 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. III., 59 s.).

cura ad laicos pertineat, aut exemptionis privilegio sint munita; ac denique a cognitione et exsecutione eorum omnium, quae ad Dei cultum aut animarum salutem seu pauperes sustentandos instituta sunt; juxta dictum decretum S. Concilii Sess. XXII. de reform. cap. 8.

§. 32. Item a decretis seu mandatis cogentibus administratores tam ecclesiasticos quam laicos etiam exemptos fabricae cuiusvis ecclesiae, etiam cathedralis, hospitalis, confraternitatis, eleemosynae montis pietatis, et quorumcumque piorum locorum ad reddendam singulis annis ipsi ordinario rationem suae administrationis, nisi aliud in institutione et ordinatione talis ecclesiae seu fabricae expresse cautum fuerit; juxta decreta Concilii Sess. VII. de reform. cap. 13. et Sess. XXII. cap. 9. et Sess. XXV. cap. 8.

§. 33. Item a decretis compellentibus notarios etiam apostolica, imperiali, aut regia auctoritate creatos et scribentes, in causis ecclesiasticis vel spiritualibus ad se subjiciendum examini, eorumque remotione vel suspensione in casu delicti vel imperitiae juxta praescriptum S. Concilii dicta Sess. XXII. cap. 10.

§. 34. Item ab erectione seminarii et taxatione quarumcumque dignitatum, personatuum, officiorum, praebendarum, portionum, abbatiarum et prioratuum cuiuscunque ordinis etiam regularis, hospitalium, quae dantur in titulum vel administrationem et beneficiorum quorumcumque, etiam regularium, etiam juris patronatus, etiam exemptorum, etiam nullius dioecesis, vel aliis ecclesiis, monasteriis, hospitalibus et aliis quibusvis locis piis etiam exemptis annexorum, ac quorumcumque aliorum ecclesiasticorum redituum seu proventuum ad fabricas ecclesiarum, confraternitates et monasteria omnia, non tamen mendicantium, pertinentium, nec non decimarum quacumque ratione ad laicos atque etiam milites cuiuscumque militiae aut ordinis, Hierosolymitano excepto, spectantium, pro eiusdem seminarii manutentione; prout etiam ab unione et applicatione aliquot beneficiorum simplicium, nec non a decretis cogentibus eos, qui scholasterias obtinent, vel quibus lectionis vel doctrinae munus est annexum, ad docendum per se ipsos vel idoneos substitutos; et generaliter a mandatis et provisionibus, quae quoquo modo respiciunt curam, directionem et administrationem seminarii plenamque exsecutionem decreti editi a S. Concilio super collegio puerorum in singulis cathedralibus instituendo Sess. XXIII. de reform. cap. 18.

§. 35. Item a mandatis seu decretis cogentibus oeconomos, vicarios capitulares ad reddendam rationem administrationis per eos gestae sede episcopali vacante, juxta praescriptum S. Concilii Sess. XXIV. de reform. cap. 16.

§. 36. Item a comminatione excomunicationis a jure latae et a sententia excommunicationis latae ab homine, suspensionsis et interdicti, nisi appellatio fuerit interposita ex capite nullitatis; et e converso a sententia absolutionis ab eisdem censuris ecclesiasticis.

§. 37. Et generaliter ab exsecutione aliorum quorumcumque decretorum dicti S. Concilii Tridentini episcopis atque ordinariis locorum de-

mandata ab ipso Concilio et in constitutione fel. rec. Pii Papae IV., quae incipit: Benedictus Deus.[11])

§. 38. Volumus, praecipimus et mandamus, quod ab archiepiscopis, patriarchis seu primatibus, aliisque judicibus ecclesiasticis, etiam Nostris et sedis apostolicae nuntiis vel de latere legatis, etiam S. R. E. cardinalibus, atque etiam Camerae Nostrae generali auditore, Signaturae justitiae praefecto, ceterisque judicibus Romanae curiae, eorumque vicariis et officialibus, citationes generales vel speciales cum commissione inserta, monitoria et alia huiusmodi cum inhibitione, per quam exsecutio decretorum, mandatorum et provisionum huiusmodi retardetur, suspendatur aut impediatur, minime concedantur; et, quatenus nunc aut imposterum concessa fuerint, nullatenus inhibeant, atque ab episcopis allisque locorum ordinariis impune sperni possint; quacumque consuetudine etiam immemorabili vel quovis privilegio aut stylo concedendi inhibitiones in causis praedictis, etiam temporarias, penitus exclusis. Nos enim citationes et monitoria aliter, quam ut praefertur concessa vel imposterum concedenda nulla atque irrita declaramus et pro nullis atque irritis haberi volumus et mandamus: decernentes, quod adversus decreta, mandata et provisiones eiusmodi, quas vel quae ab episcopis aliisque locorum ordinariis fieri vel capi contigerit in causis et negotiis praedictis, vel simplex duntaxat et extrajudicialis recursus per viam supplicis libelli ad Nos et successores Nostros Romanos Pontifices, vel respective et juxta causarum naturam et qualitatem appellatio ad quos de jure in solo devolutivo et sine retardatione et praejudicio legitimae exsecutionis recipi et admitti posse.

§. 39. Quoniam vero in hisce ipsis negotiis et causis, in quibus inhibitiones canonicam exsecutionem impedientes aut suspendentes concedi non debent, dari possunt casus, qui per ipsum S. Concilium Tridentinum vel juxta eius mentem per apostolicas constitutiones et sacrarum Congregationum declarationes aut communem doctorum sententiam a praefata generali regula de non concedendis inhibitionibus eisque posthabendis excipiuntur, quique ut plurimum non aliter quam prudenti judicis arbitrio secundum particulares facti circumstantias aestimari possunt: hinc Nos,

[11]) Const. Pii VI. »Benedictus Deus« dd. VII. Kal. Febr. 1564. (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. II, 111 s.): »§. 3. Mandamus autem in virtute sanctae obedientiae, et sub poenis a sacris canonibus constitutis, aliisque gravioribus, etiam privationis, arbitrio Nostro infligendis, universis et singulis venerabilibus fratribus nostris, patriarchis, archiepiscopis, episcopis, et aliis quibusvis ecclesiarum praelatis, cuiuscumque status, gradus, ordinis et extra diligenter observent, et a subditis quisque suis, ad quos quomodecreta et statuta in ecclesiis suis, civitatibus et dioecesibus in judicio et extra diligenter observent, et a subditis quisque suis, ad quos quomodolibet pertinent, inviolabiliter faciant observari, contradictores quoslibet et contumaces per sententias, censuras et poenas ecclesiasticas etiam iis ipsis decretis contentas appellatione postposita compescendo, invocato etiam, si opus fuerit, brachii saecularis auxilio.«

ne sub eiusmodi praetextu inhibitiones ut supra prohibitae vulgo et sine ullo detectu etiam in casibus non exceptis concedantur, statuimus et mandamus, quod in dictis causis et negotiis superius expressis metropolitani, patriarchae, primates aliique judices praedicti, et praesertim Camerae Nostrae generalis auditor ejusque locumtenentes, et Signaturae justitiae praefectus eiusque auditor, ad quos in contingenti casu pro obtinenda inhibitione recursum haberi contigerit, etiamsi asseratur casum illum a S. Concilio vel apostolicis constitutionibus quacumque de causa exceptum esse, nihilominus literas citatorias vel monitoria cum inhibitione euismodi non concedant, nisi prius ex facti circumstantiis in supplici libello a parte recurrente clare ac dilucide exponendis et cum aliquo documento semiplene saltem verificandis eisdem summarie apparuerit, casum illum esse de exceptis, et propterea episcopo vel ordinario loci inhibendum esse, ne ad ulteriora procedat; tunc enim et non alias et postquam ipsi judices quorum conscientiam hac in parte oneramus, super dicto supplici libello manu sua rescripserint, quod inhibitio concedi possit, libellusque cum rescripto eiusmodi in actis productus fuerit diligenter ibidem custodiendus et asservandus, liceat eorum notariis sive actuariis literas citatorias cum dicta inhibitione expedire et parti recurrendi tradere, ita tamen, ut in earum calce expresse adjiciatur sequens clausula: »Nos enim, attentis iuribus in et supplici libello nobis praesentatis atque in actis exhibitis, sic ut praefertur, inhibendum esse speciali rescripto mandavimus.« Alias literae eiusmodi sine tali clausula nullam vim inhibendi habeant in casibus praedictis.«

§. 40. Et nihilominus, si notarii sine dicto speciali rescripto super supplici libello aut sine productione illius in actis aut sine praedicta clausula citationes ullas aut monitoria cum inhibitione sub quocumque praetextu seu colore expedire ac tradere praesumpserint, etiamsi illae aut illa a judice subscripta fuerint, poenam infamiae et perpetuae inhabilitatis ad officium notarii in causis ecclesiasticis exercendum, et quoad illos Camerae nostrae generalis auditoris aut aliorum Romanae curiae iudicum superius expressorum, etiam quinquaginta ducatorum auri de camera pro una medietate Camerae Nostrae apostolicae et pro alia ipsi parti recurrenti et in causa interesse habenti, sin minus alicui ex locis piis arbitrio Nostro Nostrorumque successorum destinando, applicandam ipso facto incurrant.

§. 41 Ad haec similiter inhaerentes dispositioni eiusdem S. Concilii Sess. VII. de ref. cap. 14. et Sess. XIV. cap. 5 nec non etiam decreto piae mem. Benedicti XIII hac in re promulgato inter eius additiones ad decreta Urbani papae VIII. in appendice ad Concilium Romanum volumus et mandamus, quod clerici saeculares aut regulares extra monasterium degentes quomodolibet exempti in civilibus causis mercedum et miserabilium personarum, etiamsi certum iudicem a sede apostolica deputatum in partibus habeant, in aliis vero, si ipsum iudicem non habuerint, coram locorum ordinariis tamquam ab ipsa sede delegatis conveniri in prima instantia et jure medio ad solvendum debitum cogi possint.

§. 42. Quo vero ad personas non exemptas inhaerendo similiter dispositioni eiusdem S. Concilii Sess. XIII. de reform. cap. 1. et Sess. XXII.

cap. 7. et Sess. XXIV. cap. 20. nec non supradictis decretis generalibus Congregationis Episcoporum editis anno MDC. cum novissimis additionibus seu declarationibus piae mem. Benedicti XIII. in appendice Concilii Romani volumus, statuimus et mandamus, quod causae omnes tam civiles quam criminales ad forum ecclesiasticum pertinentes, exceptis privilegiatis, quae ex eodem Concilio vel alias iuxta canonicas sanctiones apud Nos et sedem apostolicam tractari possunt aut debent, coram ordinariis locorum duntaxat in prima instantia cognoscantur, neque a metropolitanis, patriarchis aut primatibus aliisque iudicibus ecclesiasticis, etiam Nostris et sedis apostolicae nuntiis vel de latere legatis, aut Camerae Nostrae generali auditore, et ceteris quibuslibet curiae Nostrae iudicibus ad se evocari vel aliis committi possint, nisi per viam legitimae appellationis et in casibus ut supra non prohibitis ad ipsorum tribunalia deferantur.

§. 43. Appellationes autem non recipiantur neque inhibitiones vigore illarum concedantur, nisi prius constiterit, quod nedum legitimam personam et intra legitima tempora vere appellatum fuerit, sed etiam quod appellatum fuerit a sententia definitiva vel habente vim definitivae, aut a gravamine, quod per definitivam sententiam reparari non possit, idque per publica documenta, quae realiter in actis exhibeantur; tunc enim et non antea iudici, ad quem appellatum fuerit, in causa se intromittere, citationes et inhibitiones concedere liceat, dummodo tamen concedantur cum inscriptione tenoris sententiae aut decreti definitivi seu vim definitivae habentis vel damnum per definitivam irreparabite inferentis alias citationes, inhibitiones, processus et inde secuta quaecumque sint ipso jure nulla atque impune sperni possint.

§. 44. Quod si appellans asserat sententiae aut decreti exemplum authenticum culpa judicis a quo vel notarii sine actuarii habere non posse, tunc saltem copiam simplicem sententiae seu decreti in actis producere teneatur, eiusque tenori in literis inhibitorialibus inserto adiicienda erit, prout adiici volumus et mandamus, in earum corpore expressa conditio: »Quatenus tamen tenor insertus vere et in sustantialibus cum originali concordet, eodemque originali praesentes literae sint in tempore posteriores, alioquin nullae et irritae censeantur.« Et si secus factum fuerit, inhibitiones aliter concessae nullatenus afficiant et notarii sive actuarii, qui illas expediverint, incidant in poenas superius expressas.

§. 45. Quum vero a gravamine, quod per definitivam reparari nequit, appellatum fuerit, si quidem res sit de carceratione jam secuta, cum verbali mandato non aliter expediri poterunt inhibitiones vigore appellationes, quam constituto prius de ipsa carceratione per depositionem saltem duorum testium. Interim tamen, appellans in eodem, quo reperitur, carcere permanebit, donec aliter servatis servandis iudicatum fuerit. Ubi vero agatur de censuris iam prolatis vel de comminatione carcerationis, torturae aut censurarum, observetur omnino dispositio dictorum decretorum Congregationis Episcoporum sub rec. mem. Clemente VIII. iuxta additiones et declaritiones piae mem. Benedicti.

§. 46. Ulterius in praedictis causis in prima instantia pendentibus vel aliis expressis, in quibus non admittitur appellatio in suspensivo, citationes, quae expediri solent coram cardinali Signaturae iustitiae praefecto, vel ad effectum comparendi vel pro adeundo eandem Signaturam, tametsi ab eius auditore subscriptas, vim inhibendi nullatenus sortiri posse volumus, easque ad praedictos alios duntaxat effectus, comparendi scilicet vel adeundi Signaturam expeditas, censeri, non autem ad retardandam exsecutionem vel suspendendum processum ad ulteriora.

§. 47. Denique quoad causas privilegiatas, quae, ut praefertur, in prima etiam instantia apud Nos et sedem apostolicam tractari possunt, nihil ex antiquo mutandum esse volumus, sed monitoria in illis coram Camerae Nostrae generali auditore vel eius locumtenentibus, prout hactenus laudabiliter observatum est, expedienda esse iuxta praescriptum apostolicarum constitutionum et praesertim fel. rec. Pauli V. praedecessoris Nostri in constitutione, quae incipit: Universi,[12] necnon praedictarum additionum et declarationum Benedicti XIII., exceptis tamen monitoriis intimandis ultra montes, in quibus ad evitanda scandala et litigantium incommoda volumus, omnino renovari et observari stylum, qui olim in eo tribunali vigebat, id est, quod ad eiusmodi monitoriorum expeditionem non aliter procedatur quam oblato prius ipsi auditori vel alteri ex eius locumtenentibus, coram quo monitorium expediendum erit, supplici libello universam facti speciem clare et dilucide continente, et praevio etiam eiusdem iudicis rescripto, quod monitorium expedire possit, penes causae notarium vel actuarium diligenter custodiendo. Et si aliter quam praefertur et absque dicto supplici libello ac speciali iudicis rescripto dicta monitoria ultra montes intimanda expedita fuerint, notarius sive actuarius et substitutus, qui illa expediverit, ipso facto incidat in poenas superius expressas.

§. 48. Omnia et singula hactenus a Nobis disposita ad rectam iudiciorum methodum restituendam eo impensius ab omnibus exacte custodiri et observari mandamus, quo clarius constat hac Nostra constitutione non novas ferri sed antiquas instaurari leges provide sapienterque institutas et temporum iniuria ac hominum fraude obsoletas et novo pontificiae auctoritatis praesidio communiri, ordinem procedendi in causis iam diu praescriptum superioribus et inferioribus tribunalibus a Sacr. Tridentina Synodo, Congregationum decretis et praedecessorum Nostrorum Romanorum Pontificum constitutionibus aliisque ordinationibus apostolicis. Ideoque, si ipsi iudices omni remoto, ut par est, humanae cupiditatis affectu, prae oculis solum habuerint quae tam maturo tamque saluberrimo sunt constituta et ordinata consilio, facile eorum quilibet agnoscet, quae sui et quae alieni ministerii partes esse debeant in admittendis ac respective reiiciendis causarum appellationibus: atque ita fiet, ut non solum unicuique in suo ordine debita iurisdictionis et auctoritatis praerogativa servetur, sed etiam, ut exstinctis prorsus ac radicitur avulsis omnium contentionum

[12]) Const. Pauli V. »Universi« dd. Kal. Mart. 1611 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. III, 297 ss.).

et discordiarum seminibus, mutuo charitatis vinculo tribunalia socientur et inter illa recte agendi disciplina christiano populo utilis et necessaria restituatur.

§. 49. Demum, ut exemplo Nostro omnes praemissorum exsecutioni caute et pro viribus incumbant, et ut praesertim notariis, tabellionibus et eorum actuariis et substitutis omnis contraveniendi ansa praecidatur, volumus et expresse mandamus, processus et acta causarum in Nostra Romana curia coram quovis iudice pendentium, ac inhibitiones, appellationes, monitoria aliasque citatoriales et inhibitoriales literas, quas ab iisdem notariis eorumque substitutis scientibus vel insciis indicibus vel alias quomodolibet in posterum expediri contigerit, sedulo recognosci et examinari per fide dignas personas a Nobis opportune deputandas quae si deprehenderint, easdem inhibitiones contra huius constitutionis formam et ad subterfugienda ordinariorum et episcoporum iudicia quaesito gravaminis colore fuisse perperam concessas et expeditas, in eosdem notarios et substitutos canonicis poenis alixisque Nobis supra expressis severe pro modo culpae animadvertant.

§. 50. Decernentes has praesentes literas semper validas et efficaces existere et fore suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere ac ab illis, ad quos spectat et pro tempore quandocumque spectabit, inviolabiliter et inconcusse observari sicque et non aliter in praemissis per quoscumque iudices ordinarios et delegatos etiam causarum palatii apostolici auditores ac. S. R. E. praefatae Cardinales etiam de latere legatos et eiusdem sedis nuncios aliosve quoslibet quacumque praeeminentia et potestate fungentes et functuros, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interpretandi facultate et auctoritate, iudicari et definiri debere, ac irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ingnoranter contigerit attentari.

§. 51. Non obstantibus praemissis etc. §. 52. Ut autem eadem praemissa etc. §. 53. Nulli ergo hominum etc.«

II. Predmeti, u kojima priziv (u pravilu) ne ima odgodne (obustavne) moći:

1. Ne ima odgodne moći priziv proti odredbama i mjerama, što ih biskup preduzima u svrhu, da se prema propisima uzdrži i umnoži bogoslužje, te iz njega uklone zloporabe (Const. „Ad militantis“ § 6., cap. 8. Sess. XXI. de ref., Sess. XXII. Decretum de observ. et evit. in celebr. missae).

2. Ne ima odgodne moći priziv proti odredbama i mjerama, što ih biskup preduzima, da duhovnici jednog i drugog striša prisustvuju javnim ophodima i proglašuju i obdržavaju cenzure i biskupijske blagdane; jednako ni proti odlukama biskupovima, kojima rješava sporove duhovnika o prednosti (praecedentia)

pri javnim ophodima i sprovodima (Const. „Ad militantis“ § 7., cap. 12. 13. Sess. XXV. de reg. et mon., Const. Pii V. „Etsi mendicantium“).

3. Ne ima odgodne moći priziv proti odredbama i mjerama biskupovima, koje se odnose na duhovnu pastvu i dijeljenje sakramenata (Const. „Ad militantis“ § 8., cap. 2. Sess. V de ref.).

4. Ne ima odgodne moći priziv proti odredbi biskupovoj, kojom postavlja privremenog ili trajnog zamjenika u slučaju, kada je kuratna nadarbina stalno spojena sa stolnom, zbornom ili inom crkvom, sa nadarbinom, samostanom, zavodom ili drugom pobožnom uredbom, te kada tim zamjenicima dopituje pristojno uzdržavanje (Const. „Ad militantis“ § 9., cap. 5. 7. Sess. VII. de ref., Const. Pii V. „Ad exsequendum“).

5. Ne ima priziv odgodne moći proti vizitaciji kuratnih nadarbina, spomenutih u predjašnjoj točki, te svih inih crkvi, kakogod izuzete bile; kao što ni proti odredbama i mjerama, što ih biskup preduzima, da se u njima potrebni popravci izvedu i duhovna pastva, ukoliko je s njima spojena, propisno vrši, a i sve druge dužnosti i obveze ispune (Const. „Ad militantis“ § 10., cap. 8. Sess. VII. de ref., cap. 7. Sess. XXI. de ref.).

6. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup sili ravnatelje u kuratnim crkvama, gdje napučenost to iziskuje, neka si uzmu pomoćnike potrebne za dijeljenje sakramenata i bogoslužje, te tim pomoćnicima dopituje pristojno uzdržavanje; isto tako, kada biskup i proti volji ravnatelja osniva novu župu tamo, gdje velika udaljenost ili tegoba puta priječi župljane, da ne mogu pristupiti bogoslužju i sakramentima, te novom župniku dopituje pristojno uzdržavanje; jednako, kada biskup radi siromaštva ili drugih kanonskih razloga sjedinjuje jednostavne neredovničke nadarbine sa župnim nadarbinama (Const. „Ad militantis“ § 11., cap. 4. 5. Sess. XXI. de ref., cap. 13. Sess. XXIV. de ref.).

7. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup postavlja koadjutora ili privremenog pomoćnika župniku, koji radi neznanja ili nespretnosti nije potpuno sposoban da vrši duhovnu pastvu, te tom koadjutoru ili pomoćniku dopituje pristojno uzdržavanje; jednako ni onda, kada biskup suspendira ili nadarbine lišava župnika, koji vodi nećudoredan i sablažnjiv život, a

ne da se popraviti (Const. „Ad militantis" § 12., cap. 6. Sess. XXI. de ref.).

8. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup jednostavne nadarbine iz crkvi, koje su razrušene, a ne mogu se radi vlastitog siromaštva popraviti, prenosi u matice ili druge crkve; jednako ni onda, kada sili patrona, župnika, nadarbenike i župljane na popravak ili novogradnju razrušene župne crkve, odnosno kada župnu nadarbinu prenosi u drugu crkvu u slučaju, gdje pozvani faktori razrušenu župnu crkvu ne mogu popraviti (Const. „Ad militandis" § 13., cap. 7. Sess. XXI. de ref.).

9. Ne ima odgodne moći priziv proti cenzurama, sekvestraciji i oduzimanju prihoda kao ni proti drugim mjerama, kojima biskup sili župnike i druge dušobrižnike da prebivaju u sijelu svoje službe (Const. „Ad militantis" § 14., cap. 1. Sess. XXIII. de ref.).

10. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup duhovnicima obojeg staleža, koji ne posjeduju župničke službe, uskraćuje, opozivlje, suspendira ili ograničuje ovlast ispovijedati, i to neredovnicima u pogledu svih vjernika, a redovnicima u pogledu neredovnika (Const. „Ad militantis" § 15., cap. 15. Sess. XXIII. de ref., Const. „Superne" §§ 4.—7.).

11. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup u gradovima i mjestima, gdje postoji više župa tako, da pojedini vjernici nijesu doznačeni pojedinom župniku, dodjeljuje svakom pojedinom župniku njegove vjernike; jednako ni onda, kada osniva župe u krajevima, gdje ih dosada nije bilo (Const. „Ad militantis" § 16., cap. 13. Sess. XXIV. de ref.).

12. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup postavlja upravitelja za vrijeme, dok je župa ispražnjena, te mu dopituje pristojno uzdržavanje iz prihoda župne nadarbine; jednako ni onda, kada raspisuje natječaj za ispražnjenu župu, kada sinodalni ispitači kandidate odobre ili zabace i kada biskup izmedju odobrenih na ispitu bira te odabranom župu podjeljuje (Const. „Ad militantis" § 17., cap. 18. Sess. XXIV. de ref.).[13]

13. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup komu zabranjuje javno predavanje ili propovijedanje, te kada proti ne-

[13]) Isp. Const. Pii V. »In conferendis« dd. XV. Kal. April. 1567 (Magn. Bull. Rom. ed. Luxemb. II, 234 s.); Const. Bened. XIV. »Qum illud« dd. 14. Dec. 1742. (Bull. Bened. XIV. I, 98 ss.); Litt. Bened. XIV.« Redditae Nobis« dd. 9. April. 1746. (Bull. Bened. XIV. II, 11 ss.).

poslušnima u toj stvari postupa, i napose, kada postupa proti redovnicima, koji ili u crkvama svoga reda propovijedaju, usprkos njegove zabrane ili ne zatraživši prije njegova blagoslova, ili u crkvama ostalima bez njegove dozvole (Const. „Ad militantis" § 18., cap. 2. Sess. V. de ref., cap. 4. Sess. XXIV. de ref., Const. „Inscrutabili" § 6., Const. „Superna" § 3.).

14. Ne ima priziv odgodne moći u stvarima duhovne pastve i dijeljenja sakramenata uopće (Const. „Inscrutabili" § 4.).[14]

15. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup štiti ili uspostavlja klauzuru redovnica, ili kada kazni one, koji su se ogriješili budi o osobe nastanjene u ženskim samostanima, budi o samu klauzuru redovnica, budi o upravu s njihovim imutkom; jednako ni onda, kada biskup redovite ili neredovite ispovjednike redovnica ispitu podvrgava, te ih odobrava odnosno zabacuje; nadalje, kada sili upravitelje na polaganje godišnjih računa vrhu uprave s imutkom redovnica; konačno, kada svrgava kapelane, sakristane i druge namještenike, koji služe redovnicama i njihovim crkvama (Const. „Ad militantis" § 20., cap. 5. 9. 10. Sess. XXV. de reg. et mon., Const. „Inscrutabili" § 5.).

16. Ne ima odgodne moći priziv proti vizitaciji biskupovoj, a tako ni proti mjerama u vizitaciji po biskupu uporavljenima; jednako ni proti mjerama po biskupu uporavljenima i izvan vizitacije u tu svrhu, da se uzdrži i obnovi crkvena disciplina pogledom na staleške dužnosti duhovnika (Const. „Ad militantis" § 21., cap. 4. Sess. VI. de ref., cap. 1. Sess. XIII. de ref., cap. 4. Sess. XIV. de ref., cap. 8. Sess. XXI. de ref., cap. 1. 8. Sess. XXII. de ref., cap. 10. Sess. XXIV. de ref.).

17. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup sili na ispit one, koji su predloženi, izabrani i imenovani za crkvene nadarbine (Const. „Ad militantis" § 22., cap. 13. Sess. VII. de ref.).

18. Ne ima mjesta prizivu, kada biskup „ex informata conscientia" uskraćuje komu redove ili kada zaredjenoga suspendira od vršenja reda i službe (Const. „Ad militantis" § 23., cap. 1. 3. Sess. XIV. de ref., cap. 16. Sess. XXIII. de ref.).

19. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup ustanovljuje rok, u kojemu redovnički poglavar izuzetoga redovnika — koji

[14]) Isp. Const. Bened. XIV. »Firmandis« dd. VII. Id. Nov. 1744. (Bull. Bened. XIV. I, 193 ss.).

je boraveći stalno u samostanu počinio notorni i sablažnjivi prekršaj izvan samostana — mora kazniti i o ovršenoj kazni biskupa obavijestiti (Const. „Ad militantis“ § 24., cap. 14. Sess. XXV. de reg. et mon., Const. „Suscepti muneris“).

20. Ne ima odgodne moći priziv proti cenzurama i inim mjerama preduzetima proti priliježnicima, a napose proti duhovnicima, koji u kući ili izvan nje drže sumnjive ženskinje (Const. „Ad militantis“ § 25., cap. 8. Sess. XXIV. de ref., cap. 14. Sess. XXV. de ref.).

21. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup oduzima privilegij fori ili uporavljuje druge mjere proti duhovnicima, koji ne nose tonzuru i duhovničko odijelo (Const. „Ad militantis“ § 26., cap. Sess. XIV. de ref., cap. 6. Sess. XXIII. de ref.).

22. Ne ima odgodne moći priziv, kada biskup naredjuje da se ispita, e da li tko ima potrebiti naslov za više redove (titulum ordinationis), te kada izriče, da li je ponudjeni naslov dostatan ili ne (Const. „Ad militantis“ § 27., cap. 2. Sess. XXI. de ref.).

23. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup sazivlje stolni kaptol, da vijeća i zaključak stvori o stvarima, koje se ne tiču osobnog interesa biskupa i njegovih (Const. § 28., cap. 6. Sess. XXV. de ref.).

24. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup u stolnim i zbornim kaptolima trećinu prihoda namjenjuje svagdašnjim distribucijama, te kada odredjuje, kako će se ovi prihodi na pojedine u koru prisutne razdijeliti (Const. „Ad militantis“ § 29., cap. 3. Sess. XXI. de ref., cap. 3. Sess. XXII. de ref.).

25. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup privodi pobožne raspoložbe njihovoj namjeni (Const. „Ad militantis“ § 30., cap. 8. Sess. Sess. XXII. de ref.).

26. Ne ima odgodne moći priziv proti vizitaciji hospitala (bolnica, gostinjac i sl.), bratovština, zavoda i inih pobožnih uredbi (zaklada), kao što ni proti odredbama i mjerama, koje biskup preduzima, da se u njima svima ispuni i ovrši ono, što su pobožni zakladatelji u pogledu bogoštovlja, spasa duša i tjelesnih djela milosrdja naredili (Const. „Ad militantis“ § 31., cap. 8. Sess. XXII. de ref.).

27. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup nalaže bilježnicima da se podvrgnu ispitu, te kada im, pronašavši ih nesposobnima, zabranjuje bilo na vrijeme bilo za uvijek vršiti

bilježničtvo u crkvenim stvarima; jednako ni onda, kada im uskraćuje (na vrijeme ili za uvijek) vršenje bilježničtva u crkvenim stvarima radi povrjede zvaničnih dužnosti. (Const. „Ad militantis“ § 33., cap. 11. Sess. XXII. de ref.).

28. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup osniva sjemenište, te u svrhu uzdržavanja njegova odmjeruje i utjeruje prinos, što su ga dužni davati nadarbine, samostani, hospitali, crkve, ostala crkvena dobra i posjednici desetina; kada radi iste svrhe sjemeništu pripaja jednostavne nadarbine; kada sili nadarbenike, koji imadu dužnost predavati, da tu dužnost u sjemeništu vrše; konačno, kada izdaje odredbe i ine mjere, koje se odnose na upravu sjemeništa (Const. „Ad militantis“ § 34., cap. 18. Sess. XXIII. de ref.).

29. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup sili ekonoma i kapitularnog vikara, da mu polože račune o upravi biskupije za vrijeme sedisivakancije (Const. „Ad militantis“ § 35., cap. 16. Sess. XXIV. de ref.).

30. Ne ima odgodne moći priziv proti prijetnji sa cenzurom sententiae latae a jure kao ni proti već izrečenoj cenzuri hominis, izuzevši slučaj, da je cenzura ništetna; jednako ni proti odrješenju od cenzure (Const. „Ad militantis“ § 36.).

31. Ne ima priziv odgodne moći, kada biskup provodi ostale Tridentinske propise, koje mu je Tridentin i Konst. Pija IV. „Benedictus Deus“ povjerila, da ih provede (Const. „Ad militantis“ § 37., Const. „Benedictus Deus“ § 3.).

(Nastavit će se.)





O slobodnoj volji.

(Nastavak.)

Dr. Stjepan Zimmermann.

II. Relativni determinizam.

1. Dokazali smo, da se u pomišljanju nekih predmeta imade tražiti dostatni razlog voljnog samoodredjivanja. Otuda slijedi, da volja u svojim odlukama stoji pod uplivom nekih faktora, koji su izvan volje. Ali, zar otuda slijedi, da ovi faktori nužno determiniraju volju, tako da volja kod pojedinog htijenja ne može nikako uplivati na uzročnu djelanost dotičnih faktora? Takav bi izvod bio logički opravdan samo onda, kad bi determinizam i indeterminizam bili u kontradiktornoj opreci. Iz neispravnosti apsolutnog indeterminizma ne može nipošto slijediti istinitost determinizma, ako postoji još jedna treća mogućnost, po kojoj nije volja niti posve neovisna o motivima, a niti nužno determinirana. Ako ovu treću mogućnost uvrstimo u disjunktivni silogizam, tad nam je odredjen metod u rješavanju pitanja o slobodnoj volji. Nakon što smo naime dokazali bestemeljnost apsolutnog indeterminizma, treba da još dokažemo neistinitost determinizma — i time će biti utvrdjena ona treća, posredna mogućnost, koju zovemo relativni indeterminizam.[1] Ovaj relativni indeterminizam uči, da htijenje nije nužno, premda je vezano na kauzalni princip. Opravdanost relativnog indeterminizma osniva se na pretpostavci, da kauzalni karakter zbivanja nije istoznačan s pojmom nužnosti. Ako i zabacimo apsolutni indeterminizam za to, što ne uzima obzira na činjenicu, da svako htijenje iziskuje svoj dostatni razlog, time još nijesmo nipošto logički prisiljeni usvojiti determinističko stanovište o

[1] Fr. J. Mach, Die Willensfreiheit des Menschen, p. 34; Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, p. 23.

nužnosti htijenja. Drugim riječima: priznavati ovisnost htijenja o principu uzročnosti ne isključuje logičku mogućnost indeterminističkog stanovišta, koje tvrdi nenužnost pojedinog htijenja. Osim determinizma i osim apsolutnog indeterminizma postoji dakle još i relativni indeterminizam. Deterministi redovno istovetuju kauzalnost i nužnost zbivanja, t. j. predmnijevaju, da kauzalna odredjenost htijenja isključuje slobodu. Kad bi primjena principa o dostatnom razlogu kod svakog pojedinog zbivanja ujedno iziskivala nužnost toga zbivanja, onda bi dakako bilo protuslovno indeterminističko stanovište, koje hoće da s principom kauzalnosti spoji nenužnost htijenja. Po ovoj bi pretpostavci morao indeterminizam s poricanjem nužnog htijenja spojiti tvrdnju, da htijenje nije vezano na kauzalnost. I doista deterministi većim dijelom uče, da se opreka izmedju determinizma i indeterminizma osniva na snošaju izmedju slobode i uzročnosti. Ova je deterministička tvrdnja u svezi s konfundiranjem pojma uzročnosti i pojma nužnosti. Odbijajući nužnost htijenja mora indeterminizam (po mnijenju determinističkom) zanijekati i kauzalnost htijenja. Ako se slobodna uzročnost smatra kao neuzrokovanost (Ursachlosigkeit), pa ako se prema tome problem slobodne volje nastoji svesti na opreku izmedju uzročne odredjenosti i neuzrokovanosti u zbivanju, onda je dašto vrlo lako determinstima izreći sud proti indeterminizmu. Jest lako, ali je i paralogistično. Deterministi većinom i ne ispituju argumente za zbiljski opstanak slobode, jer na temelju kauzalnog principa niječu i samu mogućnost slobode. Ako se zakonito (gesetzmässig) zbivanje istovetuje s nužnim zbivanjem, a zakon uzročnosti imade bezuvjetnu vrijednost za sve zbivanje, onda uopće ne može da bude voljnog zbivanja, koje bi bilo slobodno. Kada deterministi pobijaju indeterministički nazor na osnovu pretpostavke o istovetnosti zakonitog i nužnog, odnosno nenužnog (slobodnog) i bezakonitog zbivanja, tada počinjaju dokaznu pogrešku ignoratio elenchi, jer indeterminističko stanovište nipošto ne uključuje u sebi istovetnost slobode i neovisnosti o kauzalnom principu. Indeterminizam (govor je samo o relativnom indeterminizmu) uči, da je svako zbivanje, pa za to i svaka odluka ovisna o načelu dostatnog razloga. Ali, premda se razlog za svaku odluku nalazi u motivaciji volje, ipak nije time rečeno, da je odluka nužni učinak motivâ. Sloboda po indeterminističkom shvatanju znači, da htijenje nije takav učinak,

a da ne bi čovjek uz opstojeće njegove motive mogao proizvesti i drugi koji učinak. Ako se dakle u indeterminizmu ističe subjektivni uzročnik (volja), nipošto se ne pušta s vida objektivni kauzalni momenat, koji se nalazi u motivima. Uzročni upliv motivâ ne isključuje mogućnosti, da bi pojedina odluka svoj adekvatni razlog imala izvan tih motiva. Dakako da se i slobodni uzročnik može ravnati po nekim pravilima i zakonima, tako da se uz stanovite uvjete redovno veže na odredjeno djelovanje. Premda bi naime slobodni uzročnici apsolutno govoreći mogli uvijek proti svojim sklonostima raditi, teže čine pretpostaviti lakšima, ipak ih prirodjena težnja za srećom potiče, da redovito odabiru veće dobro, da prednost podaju onome, što je lakše, ugodnije i t. d. Na taj se način dakako može manjom ili većom vjerojatnošću ustanoviti, što će ljudi, napose uzmemo li ih u sveukupnom obziru, u odredjenim prilikama slobodno odlučiti: kod jednakih okolnosti većinom će jednako raditi, a s promijenjenim će se uvjetima mijenjati i djela".[2] Ali i ovoj se pravilnosti ne protivi sloboda, jer se ne smije a priori isključiti mogućnost uzročnog uplivanja na motive. Indeterminizam priznaje ovisnost svake pojedine odluke o raznim kauzalnim momentima (koje može determinizam nazvati karakter), ali poriče da bi ovisnost značila nužnost. Iz kauzalne ovisnosti nipošto se dakle ne smije deducirati logička nemogućnost slobode. Imade doduše i takovih determinista (Kant, Schopenhauer), koji prosudjuju ljudsko djelovanje ne samo po kauzalnom principu, već i s gledišta slobode, ali namjenjuju ideji slobode samo neempiričku uporabu. Uopće u determinističkim definicijama slobode ne isključuje se nikada psihička nužnost pojedinih odluka, tako da pojam slobode dobiva različit smisao već prema tome, kakova se sloboda bez protuslovlja dade spojiti s determinističkim stanovištem. Budući da princip uzročnosti po determinističkom shvatanju previše sadržaje, za to definicija slobode sadržaje premalo. Ako se naime pretpostavi, da zakon uzročnosti, koji vrijedi za sve zbivanje, iziskuje nužnost pojedinog zbivanja, onda se dakako nikojem zbivanju ne može primijeniti takova definicija slobode, koja bi izricala nenužnost kauzalnog zbivanja. Indeterminizam priznaje apsolutnu vrijednost kauzalnog principa u cjelokupnom zbivanju i onda kad uči, da pojedina odluka nije nužni učinak stanovitih motiva. Drugim

[2] Gutberlet, l. c. 10.

riječima: indeterminizam ne istovetuje kauzalnu ovisnost i nužnost. Za to nije u protuslovlju s načelom uzročnosti, kad indeterminizam definira slobodu kao subjektivnu nenužnost pojedinog htijenja. I deterministi doduše kažu, da pojedino htijenje nije nužno, već je moguće i drugo koje htijenje, ali ta je mogućnost samo objektivna, te se ne razlikuje od svakog prirodnog dogadjaja. Kao što za kamen, koji pada, kažemo, da bi mogao i ne padati, ali pri tom pretpostavljamo promjenu onih faktora, koji bi imali spriječiti taj pad — tako zovu deterministi i pojedino htijenje slobodno, odnosno nenužno, u koliko bi čovjek mogao drugo koje htijenje proizvesti, kad bi ga drugi uzročni faktori determinirali. U subjektivnom pogledu ostaje htijenje ipak nužni učinak odredjenih motiva. Ali kako može onda determinizam tvrditi, da je htijenje slobodno? Definiciju slobode mora determinizam da udesi prema svome shvatanju kauzalnog principa. Budući da je sve htijenje nužno, za to sloboda ne znači drugo nego sopstvenu (jastvenu) aktivnost,[3] odnosno neovisnost htijenja o izvanjskim uzročnicima. Čovjek je po determinističkom nazoru slobodan u toliko, što je princip djelovanja u njemu samome, a ne izvan njega. Time dakako definicija slobode ne dobiva onaj odredjeni misaoni sadržaj, koji bi ju stavljao u oprečni snošaj s pojmom usebne nužnosti. Ako determinizam priznaje samo izvanjsku nenužnost htijenja, i tu nenužnost naziva sloboda, onda može indeterminizam sasvim opravdano dobaciti determinizmu, da uči psihičku (usebnu) nužnost, a uz psihičku nužnost pojedinog htijenja ne može ujedno postojati psihička nenužnost, koja jedina znači slobodu: prema tome determinizam ne može govoriti o slobodi. Ovaj je indeterministički prigovor kažem opravdan za to, jer se u problemu slobodne volje i ne radi o tome, da li je pojedina odluka slobodna obzirom na izvanjske kauzalne činbenike, već da li je slobodna u toliko, što nije nužni učinak psihičkih faktora. Deterministička dakle definicija slobode nikako ne može biti adekvatna, jer ne sadržaje takove oznake, koja bi ju diferensirala od indeterminističkog shvatanja slobode. Da ne spomenemo već ovdje, kako se prema determinističkom pojmu slobode ne dâ protumačiti činjenica moralne odgovornosti i krivnje — logički nedostatci determinističkog nazora već su iz dojakošnjeg razlaganja očiti. Ako determinizam ne zna anali-

[3] Herbart, Werke (Hartenstein) IX. p. 278.

zirati svezu temeljnih pojmova u problemu slobodne volje, a to su kauzalnost, nužnost i sloboda — onda se nije čuditi, što se uz toliku literaturu teško dolazi do konačnog riješenja. Ne treba mijenjati formulu problema, jer ta je sasvim dobro stavljena, već treba nastojati, da deterministi dobe jasne pojmove.

2. Kašto u svim filozofijskim pitanjima, tako se i u problemu slobodne volje sva novija filozofija poglavito oslanja na Kantovo umovanje. Zato nam je u prvome redu ogledati Kantov nazor o slobodnoj volji.

Povodeći se za Leibnizom i Wolffom zastupao je Kant isprvice determinističko stanovište. U svom spisu: principiorum primorum congnitionis metaphysicae nova dilucidatio[4] osvrće se Kant na neke prigovore, što ih je slavljeni profesor filozofije u Lipskom Chr. A. Crusius (1715 — 1775) iznio u svezi s pitanjem o načelu dostatnog („determinirajućeg") razloga. Ako pretpostavimo, da sve štogod se zbiva, iziskuje neki razlog, koji već prethodno („antecedenter") determinira svako zbivanje, tada se sve ono što se zbiljski ne zbiva, uopće i ne može zbivati, jer zbiljski ne postoji dostatni razlog za dotično zbivanje. Općenita vrijednost ovog principa iziskuje, da svekoliko zbivanje, pa i ljudsko htijenje smatramo tako nužno, te se drukčije ne bi moglo ni dogadjati, jer samo oni razlozi postoje, koji zbiljsku svezu dogadjajâ determiniraju. Dosljedno bi trebalo ustvrditi, da se u onom početnom stanju svijeta, kojemu je Bog začetnik, osniva nužno sav dalnji razvoj sveukupnog bitka. Razlikovanje izmedju apsolutne i hipotetičke nužnosti jest jalovo: jer ako i možemo pomišljati protivni dogodjaj od onoga, koji se nužno zbio po prethodnoj determinaciji, ipak je ovaj pomišljajni dogadjaj u zbilji nemoguć, jer nema zbiljskih razloga. Ako npr. dostatni razlog odredjuje stanovito djelovanje u čovjeku, tada se drugo koje djelovanje nikako ne može dogoditi. Prema tome, sve štogod ljudi čine, odredio je Bog već kod samog stvaranja. U tom je slučaju sâm Bog uzrok svemu, on nas je usilio, da odredjeni nam udes („sortem destinatam") proživljujemo. Ali onda nam se dosljedno i naša djela ne mogu imputirati, t. j. Bog ne može zazirati od griješnih djela, jer su već u početku svijeta nužno odredjena bila.[5] Stroga nužnost ljudskog djelovanja onemogućuje dakle svaki moral.

[4] Kants gesammelte Schriften (Ed. köngl. Preuss. Ak. d. Wiss.) I 1902. p. 385. sq.

[5] Ibid. pg. 399.

Sve one poteškoće, što ih Crusius iznosî proti determinističkom nazoru, nastoji Kant odbiti.[6] Fizički dogadjaji i ljudski čini su determinirani tako, da se razlog determiniranja nalazi svagda u prethodnom kojem dogadjaju. Nužna sveza u djelovanju naše volje ne razlikuje se od mekaničkog zbivanja po stepenu nužnosti, već samo po izvoru determiniranja („non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est“). Ne pita se: u koliko (quantopere), već samo odakle (unde) jest nešto nužno; sama nužnost zbivanja jest uvijek ista, kaošto i u pojmu istine nema stupnjevanja. Sloboda ljudskih čina stoji u tome, da je način njihove determiniranosti posve drugi nego kod mehaničkih dogadjaja. Dočim su naime mehanički dogadjaji nužni na osnovu izvanjskih faktora, ljudsko htijenje imade svoj determinirajući razlog u samom subjektu. Ljudski su čini po stalnome zakonu (stabili lege) nužno odredjeni za to, jer se čovjek svojim motivima dragovoljno odziva (allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat). Ako se kaže, da zbiljsko htijenje isključuje mogućnost oprečnog htijenja, tada ova opreka nije isključena na temelju razlogâ, koji bi se nalazili izvan teženja i spontanih sklonosti tvornog subjeta (.... oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur). Premda su dakle ljudski čini upravo tako u strogom smislu nužni kao i sve mehaničko zbivanje, ipak je razlika u načinu nužnosti, jer ljudsku volju potiču jedino razumni motivi na djelovanje, dočim se mehanički dogadjaji zbivaju prema izvanjskim kauzalnim faktorima — absque ulla arbitrii spontanea inclinatione. Sloboda po Kantovom shvatanju sastoji dakle u tome, što je čovjek u svom htijenju neovisan o izvanjskim uzrocima, dočim je svako pojedino htijenje u svezi sa svim onim, štogod se u tvornom subjektu nalazi, upravo tako determinirano kao i mehaničko zbivanje.

U dalnjem dijalogu[7] prigovara indeterminist Caius, da je nemoguće održati pojam slobode, ako pretpostavimo, da volju u njenom djelovanju prema motivima determiniraju naše sklo-

[6] Ibid. pg. 400.
[7] Ibid. pg. 401.

nosti. Gdje je tu ona spontanost, koja se iziskuje za slobodno djelovanje? Titius, determinist, izjavljuje, da se doista za pravi čin iziskuje spontana sklonost volje (voluntatis secundum allectamenta obiecti spontanea propensio).[8] Ali spontanost ne znači drugo nego djelovanje unutrašnjeg principa (etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta). A sloboda znači spontanost, u koliko je determinirana prema najboljem motivu. Premda je čovjek u pojedinom djelovanju determiniran, ne može se reći, da mu djelovanje biva protiv njegove volje, što više, čovjek upravo za to djeluje i upravo ono čini, što nužno odgovara njegovoj najjače razvitoj sklonosti. Isto tako se ne bi moglo ustvrditi, da je Bog začetnik moralnog zla, tobože za to, jer je čovjek u svakom svojem činu ovisan o prethodnom subjektivnom stanju, a ovo opet o dalnjim stanjima. Takav bi prigovor tek onda bio opravdan, kad bi čovjek bio posve pasivan u onim činima, na koje je po unutrašnjim uzrocima determiniran. Pravi dakle izvor pojedinog htijenja jest ipak u samom čovjeku.

Iz ove argumentacije, kojoj posve odgovara determinističko umovanje Kantovih sljedbenika, razbira se Kantovo nastojanje, da pojam nužnosti spoji i dovede u sklad s pojmom slobode. Pojedino htijenje nije nikada učinak psihičke slobode, već je svagda determinirano prema subjektivnom stanju, prema čitavom karakteru pojedinog čovjeka. Pojam slobode ne znači drugo nego neovisnost o izvanjskim uzrocima, odnosno unutrašnju kauzalnost, po kojoj nužno nastaje pojedino htijenje. Na ovom se pojmu slobode osniva sav kasniji determinizam Kantovaca, dočim je sâm Kant, kao što ćemo vidjeti, u svezi s etičkim problemima vrlo nesigurno kolebao u svom nazoru o slobodi.

3. U „Kritici čistog uma“ imade jedan odlomak, koji je rekao bih upravo klasičan za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji u kritičkom perijodu njegovog umovanja. Pomnom analizom dade se ovdje opaziti, kako je Kant u malo riječi označio deduktivni onaj put, kojim je od općenitih principa teoretskog kriticizma došao do ustaljenog stanovišta o ljudskom djelovanju. To se mjesto nalazi u rješavanju kozmoloških ideja o svezi izmedju cjelote prirodnih dogadjaja i njihovih uzroka. Transcendentalna je analitika, veli Kant,[9] nesumnjivo dokazala

[8] Ibid. pg. 402.

[9] K. č. u. (Kritika čistog uma, Kehrbach) p. 431.

princip o uzajmici dogadjaja u osjetnom svijetu po nepromjenivim prirodnim zakonima. Pita se: možemo li uz ovo teoretsko načelo „obzirom na jedan te isti učinak“, koji je odredjen po prirodi, ujedno pretpostaviti slobodu, ili moguće ono „nepovredivo pravilo“ isključuje svaku slobodu. Drugim riječima pita se: jeli ispravan disjunktivni rijek, kojim tvrdimo, da svaki učinak u svijetu mora imati svoj izvor „bilo u prirodi bilo u slobodi?“ Zar se ne bi moglo oboje nalaziti u raznom obziru kod jednog te istog dogadjaja? U ovom se pitanju, veli Kant, najbolje vidi, kako „općenita doduše, ali varava pretpostavka o apsolutnoj realnosti pojava“ može pomutiti (verwirren) razum. „Jer ako su pojave stvari o sebi: sloboda se ne dâ spasti. Tada je narav (priroda) potpuni i sama po sebi dostatni odredjujući uzrok svakog dogadjaja, kojemu je uvjet svagda sadržan u nizu pojavâ, a te su zajedno sa svojim učinkom po prirodnom zakonu nužne. Ako nasuprot ne vrijede pojave više nego što zaista jesu, naime ne kao da su stvari o sebi, već puke pomisli, koje se vežu po empiričkim zakonima, tada treba da imadu još neke svoje uzroke (Gründe), koji nijesu pojave“. Ovu istu misao izriče Kant još i ovim rječima: „Kad bi pojave bile same stvari o sebi, prema tome kad bi prostor i vrijeme bili oblici samoga bitka na stvarima o sebi, pripadali bi svagda uvjeti zajedno sa svojim pošljetkom kao članovi jednom te istome redu . . . .“[10] Svim onima, koji slijede općenito mnijenje o apsolutnoj realnosti pojava, nije nikada uspjelo, da „medjusobno udruže prirodu i slobodu“.[11] Sloboda se imade razumijevati kao inteligibilni uzrok, kojega ne odredjuju pojave u njegovoj kauzalnosti, premda se učinci uzroka pojavljaju te ih tako ostale pojave odredjuju. Inteligibilna kauzalnost nalazi se izvan pojavnog reda, dočim su njeni učinci u redu empiričkih uvjeta. „Učinak dakle možemo smatrati obzirom na inteligibilni njegov uzrok kao slobodan, a ujedno obzirom na pojave možemo ga smatrati kao njihov pošljedak po prirodnoj nužnosti; ovo razlikovanje, ovako općenito i posve apstraktno izloženo, mora da se čini naskroz suptilno i nejasno, ali će se objasniti kod primjene“.

Tu se eto nalazimo na onome mjestu, gdje je Schopenhauer našao „dragulje“ Kantovog uma. Ona velika sinteza, koja se punim pravom priznaje i ističe u sustavu Kantove filozofije,

[10] Ib. 430.
[11] Ib. 432.

upravo na ovome mjestu kao da hoće pokazati ishodnu i konačnu tačku. Poznato je već, da sav kriticizam ide za praktičnim ciljevima. Idejal Kantovog umovanja jest moralna autonomija. Moralnost pako nije moguća bez slobode: za to sva teoretska filozofija mora da bude s ovim ciljem u skladu. Budući da ljudsko djelovanje spada u empirički svijet, u kojemu vlada isključivo nužnost po prirodnim zakonima, za to sloboda ne može pripadati čovjeku u koliko je empiričko biće. Da ne propane dakle ideja slobode, postavlja Kant temeljni princip: razliku izmedju empiričkih predmeta, koji sačinjavaju prirodu po kauzalnoj nužnosti, i inteligibilnog (neempiričkog) svijeta t. zv. stvarî o sebi (Dinge an sich). Prema tome se uvjeti za spoznaju empiričkog svijeta ne nalaze u stvarima o sebi, već u spoznajnom subjektu. Prostor i vrijeme kao prvi dredodžbeni oblici, ne nalaze se u stvarima o sebi, već su apriorni uvjet empiričke spoznaje. Kriticizam, koji ispituje uvjete za ljudsku spoznaju, ima dakle da otpočne istraživanjem apriornog predočavanja — i tako doista počinje Kritika čistog uma. Po ovim je pretpostavkama ujedno već odredjena vrijednost ljudske spoznaje: empirički predmeti nijesu drugo nego naše pomisli, a time je potpuno zasnovan Kantov teoretski idealizam.

Prema ovim je izvodima posve očito, da se Kantova nauka o slobodnoj volji ne može niti potpuno razumjeti bez teoretske filozofije, a niti se može kritički prosudjivati. Dokaže li se nasuprot, da je samo jedna temeljna Kantova teoretska pretpostavka neispravna, eo ipso mu je i sva nauka o slobodnoj volji oborena. Ovo bi dakako bio tek indirektni put u pobijanju Kantovog nazora o ljudskoj volji, ali je potrebno da se njegovo shvatanje još potanje analizira.

Uzmemo li u obzir, da je prirodna nužnost zbivanja temeljni princip determinizma u prosudjivanju ljudske volje, očito je, da se Kantov nazor u kritičkom perijodu ne može zvati isključivo deterministički. Ako je naime teoretska naša spoznaja i ovisna o principu prirodne nužnosti, tako da se svi dogadjaji u pojavnom svijetu, pa prema tome i djelovanja ljudske volje imadu smatrati u nužnoj suvezici, ipak nas praktična (ćudoredna) svijest upućuje, da se ljudsko djelovanje imade prosudjivati i sa stanovišta slobode. Po Kantovoj etici ulazi ideja slobode u svijest našu na osnovu moralnog zakona. Budući naime da kategorički imperativ iziskuje takovo htijenje, koje je

u skladu s moralnim zakonom, posve je logički, da se moralno htijenje ne može smatrati kao nužni učinak osjetnih motiva. Činjenica moralne dužnosti samo je toliko opravdana, u koliko s njom u svezi postoji mogućnost voljinog samoodredjivanja prema zahtjevima moralnog zakona. Čisti oblik zakona nije predmet ćutilnog opažanja, pa za to i ne pripada pojavnom svijetu. Umska pomisao zakona, kao odredbeno počelo volje, posve je različna od svih kauzalnih faktora u pojavnom svijetu. Ako se dakle opći zakonodavni oblik (gesetzgebende Form) imade smatrati kao jedino odredbeno počelo volje, tada mora ovakova volja da bude posve neovisna o prirodnim zakonima pojavnog svijeta. „Ovakova se neovisnost zove sloboda u najstrožem t. j. transcendentalnom razumijevanju. Dakle se ona volja, kojoj čisti zakonodavni oblik maksime jedino služi kao zakon, zove slobodna volja".[12] Kad ovdje Kant ističe, da je čisti zakonodavni oblik jedino odredbeno počelo volje, tad se ova tvrdnja osniva na pretpostavci, da je svaki predmet maksime ili materija praktičnog zakona empirički uvjetovana, a slobodna volja mora da bude neovisna o svim empiričkim (osjetnim) uvjetima. Sloboda je u svezi samo s onim pomišljanjem, koje imade bezuvjetno praktičnu vrijednost. Ovo se praktično pomišljanje ne osniva neposredno na samom pojmu slobode, jer prvotni pojam slobode jest negativan, pa si prema tome nijesmo neposredno svijesni slobode; a iskustvo nas takodjer ne upoznaje sa slobodom, jer iz iskustva doznajemo samo za one zakone, koji vrijede za pojave, odnosno za prirodni mehanizam. Dakle nas moralni zakon, kojeg smo si neposredno svijesni, dovodi do pojma slobode upravo time, što kao odredbeno počelo sadržaje potpunu neovisnost o ćutilnim uvjetima.[13] To znači: svakome je čovjeku u vlasti kadgod hoće, da zadovolji kategoričkim odredbama ćudorednosti.[14] Otuda slijedi, da se po Kantovom nazoru ono deterministički stanovište, koje i u moralnom pogledu shvata naše htijenje kao nužni učinak psihičkih faktora, protivi činjenici, koje smo si neposredno svijesni, a to je moralni zakon. Time je Kant bitno promijenio svoje prvobitno shvatanje o slobodnoj volji. Nova dilucidatio zastupa običajno determinističko

[12] K. p. u. 34.
[13] L. c. 35.
[14] Ib. 44.

stanovište, da sloboda voljnoga odredjivanja sastoji u neovisnosti o izvanjskim faktorima i čovjek je slobodan, u koliko se njegovo htijenje osniva na psihičkoj ili jastvenoj kauzalnosti. U kritičkoj se etici ovaj pojam slobode sasvim napušta. Ispitujući postanak htijenja u svezi s odredbenim njegovim počelom, kritička se filozofija uopće ne obazire na one uzročne momente, koji se nalaze izvan samog čovjeka. Pod uplivom Leibnizove i Wolffove determinističke nauke držao je i Kant iznajprije, da sloboda htijenja ne znači drugo nego neovisnost o izvanjskom usilju, dočim usebna psihička nužnost nije isključena u pojmu slobode. Promatranje moralnog zakona dovelo je Kanta do takovog nazora o slobodi, koji je upravo oprečan principu psihičke kauzalnosti u pogledu moralnog htijenja. Sloboda ne sastoji samo u neovisnosti moralnog htijenja o izvanjskim činbenicima, moralna sloboda znači neovisnost volje o usebnim empiričkim motivima. Volja postaje slobodna samo onda, ako je uistinu naša volja, t. j. ako je izraz umskog jastva. Time pako što samo um odredjuje volju u moralnom htijenju, postaje volja neovisna o principu psihičke nužnosti. Kad bi pojedinačno moralno htijenje bilo nužni učinak psihičkih momenata (motiva), ne bi se uopće moglo govoriti o slobodi, niti bi moralni zakon imao kakovog smisla. „Ako za nekog čovjeka, koji je počinio kradju, kažemo: ovaj je čin po prirodnom kauzalnom zakonu nužni posljedak onih odredbenih razloga, koji se po vremenu ispred samog čina nalaze, to je bilo nemoguće, da bi taj čin izostao; jer kako može prosudjivanje po moralnom zakonu proizvesti ovdje kakovu promjenu i pretpostaviti, da bi se taj čin ipak mogao i propustiti zato što zakon kaže, da ga je trebalo propustiti, t. j. kako se može netko u istom času i obzirom na isto djelovanje nazvati posve slobodan, ako u tom času i u istom obziru potpada neizbježivoj prirodnoj nužnosti?" Ako se tom protivurječju hoće izbjeći time, da se htijenje naziva slobodan učin u toliko, što se odredbeni razlozi nalaze u samom čovjeku, a ne izvan njega, tad je to „jadna okrpa (elender Behelf), kojom se još uvijek neki služe i misle, da se neznatnim pustoslovljem (Wortkläuberei) rješava ovako teški problem, s kojim su se već stoljeća uzalud naprezala . . ." (ibid.) Ako je htijenje po vremenskom slijedu vezano na kauzalnost prethodnih psihičkih stanja, mora se nazvati

[15] K. p. u. 115. 116.

nužno, premda izvire u našem pomišljanju i našem teženju, a ne izvan nas. Kad bismo ljudsko htijenje nazivali slobodno samo zato i u toliko što u nama nastaje, a ne odredjuje ga izvanjski kakav agens, tada bi to mogao da bude tek neki „komparativni“ pojam slobode, kaošto npr. govorimo o slobodnom padu nekog tijela ili o slobodnom gibanju ure, u koliko sama pomiče svoja kazala. U pitanju o slobodi, koju treba pretpostaviti za mogućnost moralnog zakona i moralnog imputiranja ne radi se uopće o tome, dali se prirodna kauzalnost našeg djelovanja osniva na izvanjskim ili usebnim odredbenim počelima. Svako naše djelovanje spada u prirodnu nužnost i onda ako pretpostavimo, da imade svoj odredbeni razlog u psihičkom stanju; jer i ovo psihičko stanje (premda mu ne pripada mehanička kauzalnost tjelesnog gibanja) imade svoj kauzalni princip u drugom nekom (po vremenu) prediđućem psihičkom stanju — i tako biva dalje. Sva ova usebna kauzalnost nalazi se u biću, u koliko je ono vremenski odredivo, t. j. u koliko je ovisno o uvjetima prethodnog vremena, koji (uvjeti) nijesu u vlasti tvornog subjekta. I psihička dakle kauzalnost znači prirodnu nužnost, koja je nespojiva s transcendentalnim pojmom slobode. Da uzmognemo pomišljati moralni zakon i moralno imputiranje, iziskuje se neovisnost o svim empiričkim uvjetima, pa prema tome o čitavoj naravi uopće. Nužnost vremenskih dogodjaja po prirodnom zakonu uzročnosti jest mehanizam prirodni i onda, ako pretpostavimo da nijesu sva bića „tvarni strojevi“. Mehanizam naime znači nužnu svezu vremenskih dogodjaja,bilo da je subjekat ovog prirodnog razvoja „automaton materiale“ ili, kako Leibniz veli, spirituale, ako ga pomisli odredjuju. „I kad sloboda volje ne bi drugo bila već ova potonja sloboda (psihološka i komparativna, a ne trascendentalna t. j. apsolutna), nebi zapravo ništa bolja bila, nego što je sloboda okretala (Bratenwender), koje kad je navito, obavlja kretnju samo po sebi.[16]

Iz doslije rečenog razbiramo, da je po Kantovom shvatanju antiteza izmedju kauzalne nužnosti i slobode tek prividna, tako te vrijednost kauzalnog principa za sve empiričko zbivanje ne isključuje mogućnost slobode. Ovom je spoznajom svakako došao Kant u opreku s temeljnom pretpostavkom psihološkog determinizma: da je uopće nemoguće pomišljati neovisnost

[16] Ib. 117. 118.

volje o psihičkoj nužnosti. Sad se samo pita: kako je Kant riješio ovu antitezu? Jeli njegovo riješenje u prilog psihološkog (dakako relativnog) indeterminizma? Ako to nije, onda je ipak i po kritičkoj etici ostalo Kantovo shvatanje o slobodnoj volji u nekom pogledu determinističko. Da je uistinu tako, odmah će se vidjeti.

Da uzmognemo pravo odrediti Kantov pojam slobode, treba odgovoriti na ovo dvoje: koji je to subjekat u svom djelovanju neovisan o prirodnoj kauzalnosti, i drugo, koji je to kauzalni faktor, o kojemu je slobodni subjekat neovisan? Ovaj snošaj nije Kantu uvijek jednako pred očima, pa za to i sloboda nema uvijek isti smisao. U glavnom se ipak dade ustanoviti razlikovanje dvostruke slobode: psihološke ili „praktičke" i moralne ili trascendentalne. Promatrajući ljudsku volju s psihološkog gledišta (obzirom na pojedinačne, empiričke čine) izgleda, kao da Kant priznaje činjenicu slobodne odluke, koja se osniva na izboru raznih mogućnosti. Sloboda u praktičnom pogledu jest „neovisnost volje (Willkür) o usilju osjetnih poriva (Antriebe)".[17] Ovdje misli Kant na empiričku volju, te ju pripisuje i životinjama, jer ona ne znači drugo nego imanentnu djelatnost, koju ne odredjuju izvanjski principi. Ova se empirička volja (Willkür) zove osjetna, u koliko ju „patološki aficiraju" osjetni motivi. Životinjska volja (arbitrium brutum) jest „patološki necesitirana", dočim ljudska volja, koja je takodjer arbitrium sensitivum, nije brutum, već liberum, jer ju osjetnost ne sili na djelovanje. Covjek imade moć, da se „neovisno o usilju osjetnih pobuda sâm odredjuje" (ib). „Jer ljudsku volju odredjuje ne samo sve ono što podražuje, t. j. osjetila neposredno aficira, već je nama u moći, da pomišljanjem nečesa, što je tek na posredni način korisno ili štetno, nadvladamo uplive našeg osjetnog teženja".[18] Sloboda u ovom negativnom smislu jest činjenica, o kojoj se ne može podvojiti, jer ju svakome zasvjedočava iskustvo. Ali koje je pozitivno značenje praktičke slobode? Kant nadovezuje: „prosudjivanje o tome šta je poželjno, t. j. dobro i korisno obzirom na cjelokupno naše stanje, osniva se na umu." Praktička dakle sloboda obuhvata snošaj izmedju osjetnih motiva i uma, te sastoji u tome, da čovjek umnim svojim prosudjivanjem odredjuje volju u opreci prema

[17] K. č. u. 429.
[18] Ib. 608.

ćutilnim pobudama. Kakovo je to umno odredjivanje volje? U ovom je pitanju, držimo, sadržan ključ za razumijevanje Kantovog nazora o slobodnoj volji. Tu je naime dodirna tačka, gdje se sastaje praktička i moralna sloboda. Ljudska je empirička volja, kaošto rekosmo, osjetna i ujedno slobodna, u koliko je čovjek pristupan i umnim, a ne samo osjetnim razlozima. Ali umno odredjivanje volje (u opreci prema pojedinim osjetnim nagnućima) može takodjer da bude o empiričkim uvjetima ovisno, t. j. i sama ova praktička sloboda, kojom čovjek nadvladava pojedine osjetne motive, može se osnivati na nekom trajanom nagnuću. Dakako da čovjek može i prema ovom nagnuću na temelju umnog prosudjivanja stupiti u opreku, te svojom (empiričkom) voljom sve pojedine osjetne sklonosti nadvladavati. Ovo je umno odredjivanje empiričko, jer stoji uvijek u svezi s nekim osjetnim predmetom kao ciljem voljnog djelovanja. Kadgod se radi o ćutilnom predmetu, za kojim čovjek teži, tad je u praktičkom pogledu slobodan, t. j. on može na osnovu promišljanja o raznim osjetnim ciljevima dotičnu težnju nadvladati. Na ovaj se način Kant posve izrazito približio psihološkom indeterminizmu, koji naučava empiričku slobodu htijenja. Ali je Kant svoj nazor opet posve promijenio, kad se pitao: a kakovo je umno odredjivanje kod moralnog htijenja? Može li se volja u etičkom pogledu osnivati na takovom umnom odredjivanju, koje je ovisno o empiričkim uvjetima? Kantovi etički principi o apriornosti moralnog reda isključuju svaku mogućnost empiričkih uplivâ na umno odredjivanje volje u moralnom pogledu. Kad se radi o slobodi u opsegu moralnog htijenja, tada empirička volja uopće ne dolazi u bozir, jer je kod moralnog htijenja isključena svaka sveza s osjetnim ciljevima. Budući pako da se moralna volja ne osniva na empiričkom odredjivanju, za to je osnova moralne slobode u čistom umu. Ovaj čisti um koji apriori postavlja moralni zakon, ujedno sam po sebi odredjuje volju (Wille), jer je nemoguće zamisliti, da bi čisti um ovislo o empiričkim uvjetima.

Promatrajući ovaj snošaj empiričke volje (Willkür) i moralne (Wille), opaža se kod Kanta neko kolebanje u shvatanju praktičke slobode. Čini se naime, kao da se i moralno htijenje osniva na psihološkoj slobodi, kojom volja odabira medju raznim mogućim predmetima htijenja. Kad bi osjetni predmeti neposredno ili nužno odredjivali čovječje djelovanje, tu bi dakako

bilo isključeno pravo htijenje. Ali čovjek može umnim prosudjivanjem odabrati neki predmet htijenja, koji je sasvim suprotan pojedinačnoj osjetnoj težnji. U tome upravo sastoji sloboda empiričke volje. Ali zar ne bi mogao čovjek u opreci s osjetnim motivima odabrati moralnu maksimu? Drugim riječima: zar ne bi mogla psihološka sloboda odabiranja biti kauzalni faktor moralnog djelovanja? Kod ovog je pitanja došao Kant u najtjeskobniji položaj: ima razloga, koji su ga bezuvjetno silili, da napusti psihološku slobodu, a opet iz drugih razloga bi ju morao bezuvjetno zadržati. Po Kantovoj se naime etici moralna vrednota ne izriče o pojedinom htijenju, već o maksimama. A koji momenat odlučuje u odredjivanju dobre odnosno zle maksime? Izvor zla nije u osjetnom nagonu, već u pravilu, koje si volja postavlja kao maksimu. Moralno pako dobro imade svoje odredbeno počelo u moralnom zakonu; ali i moralni zakon dolazi u svezu s našim djelovanjem na taj način da postane subjektivni princip, t. j. maksima. Premda Kant uči, da čisti um sâm po sebi odredjuje moralnu dobrotu volje, ipak to nije drukčije moguće već tako, da zakon čistog uma postane subjektivno pravilo. A kako postaje? Kad bi moralni zakon bio jedino odredbeno počelo ljudske volje, tako da bi imao potpunu prevlast nad osjetnim nagnućima, tad bi se moglo reći, da je objektivni moralni zakon ujedno i subjektivno praktičko pravilo. Ali, budući da čovjek može djelovati i po zlim maksimama, očito je, da volja ne mora prihvatiti moralnog zakona, t. j. ne mora ga usvojiti kao maksimu djelovanja. Sam pojam maksime uključuje svezu s nekim ciljem (svrhom), pa ako čisti um a priori odredjuje svoju svrhu, dakako da onda moralno zle maksime ne mogu imati svoj izvor u čistom umu. Budući pako da volja, koja si u svom djelovanju postavlja zle maksime, može u svako doba slijediti i dobru maksimu, to otuda nužno slijedi, da volja slobodno odabira medju raznim maksimama. Ako je Kant htio izbjeći apsolutnom determinizmu, koji bi se osnivao na dvostrukom principu (moralno dobrom i zlome), te je moralno imputiranje doveo u svezu sa subjektivnim principom (maksimom), koji si volja sama postavlja — morao bi se bio dosljedno zaustaviti kod indeterminističkog stanovišta. Prema svojoj pretpostavci o snošaju izmedju zlih i dobrih maksima, morao bi Kant ovako dosljedno učiti: pojedino htijenje nije slobodno, već je determinirano po subjektiv-

nom principu (maksimi), ali subjektivne principe (dobre i zle) odabira volja. Ali ovo fundamentalno pitanje čitave praktičke filozofije, biva pitanje o snošaju izmedju volje i maksimâ, propustio je Kant rješavati upravo tako, kašto je propustio istražiti temeljno pitanje teoretske filozofije: o snošaju razuma s empiričkim predmetima. Kaošto je glavna zabluda teoretskog kriticizma u tome, što se Kant jednostrano bavio pitanjem: kako razum postavlja misaone zakone, a da nije pitao za svezu mišljenja s transubjektivnim bitkom — tako i etički kriticizam istražuje jedino svezu izmedju praktičkog uma i volje, t. j. pita: kako može praktički um nužno odredjivati volji moralni zakon, a da ne pita za psihološki snošaj volje s maksimama. Pojam empiričke volje u moralnom raspravljanju posve iščezava, a zamjenjuje ga pojam takove volje, koja znači sposobnost podvrći se moralnom zakonu. S tim u svezi pušta Kant s vida snošaj moralnih maksima s ciljem, i tako promatra volju samo obzirom na formu moralnog zakona. Upravo za to, jer je Kant pretpostavio, da se moralno odredjenje osniva na čistom umu, za to nije smio dozvoliti empiričkoj volji ikakov upliv na moralno samoodredjivanje čistog uma. Empirička volja ne može imati udjela na inteligibilnoj volji, t. j. empirička volja ne može odlučivati o tome, da li će u inteligibilnoj volji vrijediti moralni zakon ili ne, jer bi to značilo ovisnost apsolutne spontanosti (u inteligibilnoj volji) o empiričkim uvjetima — a to je contradictio in adjecto. Da uzmogne dakle zadržati apsolutnu spontanost umnog samoodredjivanja, zabacio je Kant svako odlučivanje empiričke volje u moralnom djelovanju. Izmedju inteligibilnog svijeta i empiričkog zbivanja nastao je tako opet potpuni prijelom, te je na pojavni svijet primijenjena isključivo kauzalna nužnost. „Medju uzrocima u pojavnom svijetu sigurno nema ništa takovo, što bi moglo naprosto i samo po sebi otpočeti neki niz. Svako djelovanje kao pojava, u koliko proizvodi neko zbivanje, jest opet zbivanje ili dogadjaj, koji pretpostavlja drugo neko stanje, u kojemu je sadržan uzrok, i tako je sve štogod se zbiva tek nastavak u nizu, tako te nije ovdje moguć početak, koji bi se sam od sebe zbio. Dakle su sva djelovanja prirodnih uzroka u vremenskom slijedu samo učinci, koji opet pretpostavljaju neke uzroke u vremenskom slijedu. U kauzalnoj svezi medju pojavama ne može se očekivati iz-

[19] K. č. u. 435., 436.

vorno djelovanje (ursprüngliche Handlung), po kojem se nešto dogadja česa prije nije bilo".[19] Ali, ako i jesu svi učinci tek pojave, zar mora kauzalnost njihovog uzročnika biti jedino empirička? Zar ne bi moguće bilo, da je svaki učinak, koji je po zakonu empiričke kauzalnosti u svezi s nekim uzrokom, ujedno učinak neempiričke, inteligibilne uzročnosti? Drugim riječima: zar ne bi mogao inteligibilni uzročnik kao dio prirodne zakonitosti pripadati osjetnom svijetu? Medju prirodnim uzrocima moglo bi i takovih biti, koji imadu inteligibilnu moć, t. j. koji nijesu u svom djelovanju odredjeni empiričkim uvjetima, premda ovo djelovanje kao pojava potpada empiričkoj kauzalnosti. Na ovaj bi način bio tvorni subjekat kao causa phaenomenon u svom djelovanju ovisan o prirodnoj kauzalnosti, dočim bi noumenon ovog subjekta sadržavao posve inteligibilne uvjete. S empiričkog gledišta ne možemo ništa stalno izricati o transcendentalnom subjektu, pa za to se inteligibilni osnov djelovanja ne kosi s empiričkom našom spoznajom. Svako pojedino zbivanje u pojavnom svijetu moramo tumačiti u svezi s empiričkim karakterom, a na inteligibilni karakter, koji je transcendentalni uzrok empiričkog karaktera, ne trebamo se ni osvrtati, osim u koliko je empirički karakter „osjetni znak"[20] inteligibilnog karaktera. Svaki čovjek jest dio osjetnog svijeta, pa je za to pojava, koja mora imati svoj empirički karakter. Ali dok čovjek sva ostala prirodna bića upoznaje osjetilno, samog sebe upoznaje čistom apercepcijom. Čovjek upoznaje neke moći i djelovanja, koja su posve inteligibilni predmet, jer ne pripadaju osjetnoj receptivnosti. Ovakova inteligibilna moć jest um (Vernunft), koji je različan od svih empiričkih moći, te razumnu (empiričku) moć odredjuje prema idejama. Da kod umske moći moramo pomišljati kauzalnost, dokazuju nam praktički imperativi. Razumna spoznaja ne može u prirodnom zbivanju otkriti nešto takovo, što bi imalo drukčije da bude, nego što po vremenskom slijedu doista jest. Što više, pomisao obvezatnosti jest uopće nespojiva s prirodnim redom. Obvezatnost naime izriče neko moguće djelovanje, koje ne može imati drugdje svoj razlog već jedino u pojmu, dočim svako prirodno zbivanje nalazi svoju obrazložbu u pojavi. I ono djelovanje, na koje se odnosi obvezatnost, pada u pojavni svijet po svojim učincima, ali prirodni uvjeti ne tiču se odredjenja volje. Naravni me raz-

[20] Ib. 437.

lozi mogu ponukati na uvjetno htijenje, ali um se tome protivi svojom obvezatnosti. Radilo se o kojemgod predmetu, um ne popušta empiričkim razlozima i ne prilagodjuje se onom redu, koji se nalazi medju pojavama. Um si potpunom spontanošću stvara svoj red prema idejama, koje izriču nužnost i o onom djelovanju, koje se nije zbilo, a možda se nikada i ne će dogoditi. Otuda slijedi, da moramo pomišljati umnu kauzalnost, koja svoje ideje očituje u iskustvenim učincima. Ona pravilnost, koja se pokazuje u uzročnoj svezi pojavâ, zove se empirički karakter. „Svaki dakle čovjek imade empirički karakter svoje volje, koji nije ništa drugo nego umna kauzalnost, u koliko na svojim učincima u pojavi očituje neko pravilo, prema kojemu možemo umne razloge te način i stepen njihovih djelovanja upoznati i subjektivne principe dotične volje prosudjivati".[21] Budući da se empirički karakter osniva na pojavama i na iskustvenom pravilu, za to su sva pojedina djelovanja odredjena prema empiričkom karakteru i ostalim prirodnim uzrocima. Kad bismo mi sve pojave stanovite neke volje mogli temeljito istražiti, ne bi bilo „ni jednog ljudskog djelovanja, kojeg ne bismo mogli posve sjegurno proreći i prema prethodnim uvjetima upoznati njegovu nužnost.[22] U koliko dakle posmatramo čovjeka s empiričkog gledišta, ne može biti govora o slobodi. Uzmemo li pako ova ista djelovanja u svezi s praktičnim umom, nalazimo sasvim drugi poredak, nego što je u prirodi. Jer s praktičkog gledišta možebit nije smjelo da se dogodi sve ono, što se po prirodnom tijeku dogodilo, te se prema empiričkim razlozima bezuvjetno i moralo dogoditi. Katkad se doista čini, da umne ideje proizvode ljudska djelovanja, jer se mnoge pojave zbivaju ne za to, što bi ih empirički uzroci odredili, već poradi umnih razloga.

Ako i pretpostavimo da um imade kauzalnost obzirom na pojave, pita se: možemo li djelovanje umne kauzalnosti nazvati slobodno, premda je nužno odredjeno prema empiričkom karakteru? Empirički je naime karakter odredjen po inteligibilnom karakteru (načinu mišljenja), kojeg uopće ne poznajemo, jer se očituje samo u pojavama, a te sačinjavaju empirički karakter. Poradi toga, veli Kant (u opasci 440), ostaje nam moralnost djelovanja (zasluga i krivnja) pa i kod nas samih posve ne-

[21] Ib. 429.
[22] Ib. 430.

poznata. Naše se imputiranje tiče samo empiričkog karaktera; koliko je pako pri tome čisti učinak slobode, a koliko se imade pripisati prirodi i neskrivljenom nedostatku temperamenta odnosno sretnoj udezbi (Beschaffenheit), ne može nitko saznati, pa za to i ne može po savršenoj pravdi prosudjivati. Premda se naša djelovanja osnivaju na inteligibilnom karakteru ili načinu mišljenja (Denkungsart), ipak njihova kauzalna sveza s inteligibilnim karakterom nije empirička. Čisti um, kao inteligibilna moć, nije vezan na vremenski oblik, pa za to i ne ovisi o vremenskom slijedu. Ne može se reći, da umna kauzalnost u inteligibilnom karakteru tek nastaje, t. j. da u stanovitom upravo vremenu proizvodi učinak. U tom bi slučaju bila inteligibilna kauzalnost podvržena prirodnom zakonu uzročnosti, a time bi opet isključena bila sloboda. Ako um imade kauzalnost obzirom na pojave, onda to znači toliko: um je ona moć, po kojoj nastaje osjetni uvjet za empirički niz učinaka. Ovaj uvjet, koji se u umu nalazi, nije osjetan, pa za to i nema početka. Prema tome se sukcesivni niz dogadjaja osniva na uvjetu, koji je neovisan o empiričkim uvjetima, t. j. koji je izvan pojavnog niza i prirodne uzročnosti. U koliko je čovjek pojava, sva njegova djelovanja izviru u empiričkoj volji, pa za to nikoje djelovanje ne može sámo od sebe otpočeti. Ali za umnu kauzalnost ne možemo reći, da se ispred onog stanja, s kojim u svezi proizvodimo neko djelovanje, nalazilo drugo stanje, koje s djelovanjem stoji u uzročnoj svezi. Umna kauzalnost ne ovisi o vremenskom slijedu, pa za to je um „trajni (beharrlich) uvjet svih voljnih djelovanja, po kojima se čovjek pojavljuje“.[23] Svako djelovanje, u koliko ga ne gledamo u vremenskoj svezi, jest neposredni učinak inteligibilnog karaktera. Čisti dakle um slobodno djeluje, i ova „sloboda nije samo negativna, u koliko znači neovisnost o empiričkim uvjetima (jer time bi umna moć prestala biti uzrok pojavâ), već je i pozitivna, t. j. ona je moć, koja niz dogadjaja sama od sebe počinje, tako da u njoj samoj ništa ne otpočinje“ (ib). Da uzmognemo neko empiričko djelovanje upoznati, treba da istražimo sve „izvore“ empiričkog karaktera: loš odgoj, zlo društvo, opaki naturel, lakoumnost ili ine prigodne uzroke. Premda smo tako približno odredili sve empiričke uvjete nekog moralnog djelovanja, mi ga ipak imputiramo činiocu, i to ne poradi onih okol-

[23] Ib. 442.

nosti, koje su na nj uplivale, niti poradi njegovog uobičajenog predživota, jer se pretpostavlja, kao da je pojedino djelovanje neovisno o prethodnim stanjima, odnosno kao da činilac svakim pojedinim djelovanjem otpočinje niz dogadjaja. Imputiranje osniva se na zakonu umne kauzalnosti, koja je čovjeka u njenjegovom djelovanju mogla i morala odrediti bez obzira na sve empiričke uvjete. Svaka se krivnja pripisuje inteligibilnom karakteru, jer je u svom djelovanju posve slobodan. Um se ne mijenja (premda se pojavni učinci mijenjaju), uza sve djelovanje ostaje jednovit (einerlei), tako da ga ništa ne može odrediti u pogledu njegovog stanja. „Za to se ne može pitati: zašto se nije um drukčije odredio? već samo: zašto nije po svojoj kauzalnosti pojave drukčije odredio? Ali na to nije moguće odgovoriti. Jer drugi koji inteligibilni karakter dao bi nam drukčiji empirički karakter . . . .“.[24]

Tako je doumljen pozitivni pojam slobode, koja se ne osniva na usebnom opažanju, kašto negativna sloboda empiričke volje, već se osniva na činjenici moralnog zakona. O slobodi u ovom pozitivnom smislu, u koliko znači apsolutnu spontanost, nemamo teoretske spoznaje: mi teoretski znamo samo toliko, da ona pripada čovjeku kao noumenalnom biću, a iz kritike praktičkog uma doznajemo, da transcendentalna sloboda odredjuje zakon za umnu volju. Pozitivno dakle značenje slobode nije sadržano u teoretskoj spoznaji, već se osniva isključivo na pratičnim zahtjevima. Transcendentalna sloboda jest čista umska ideja, koja se teoretski ne dâ dokazati, već je samo nužna pretpostavka iz praktičkih obzira.[25] Sloboda je prema tome postala upravo tako postulat čistog paktičkog uma kaošto ideja o Bogu i neumrlosti duše. Mi ne spoznajemo samu narav naše duše, niti spoznajemo inteligibilni svijet, a niti najviše biće kako je sámo o sebi; mi smo ova tri pojma, veli Kant,[26] „ujedinili u praktičnom pojmu najvišeg dobra kao predmetu naše volje, i to posve a priori, u čistom umu, ali samo pomoću moralnog zakona i jedino u svezi s njime, naime obzirom na predmet što ga odredjuje. Ali samu mogućnost slobode i kako ovaj način kauzalnosti imademo teoretski i pozitivno da pomišljamo, toga ne uvidjamo, već samo znamo, da to moralni

[24] Ib. 444.
[25] Osnovi za metafiziku ćudoredja, 87.
[26] K. p. u 160.

zakon za svoju porabu postulira." Neovisnost o osjetnom svijetu i moć voljnog odredjivanja (Bestimmung) po zakonu inteligibilnog svijeta jest ona „nužna pretpostavka", koja sadržaje pozitivnu ideju slobode.[27] Za ovu umsku ideju ne možemo naći nikoje predodžbe, koja bi joj „korespondirala",[28] pa za to ona i nema u teoretskom pogledu objektivne realnosti. Rečena ideja proširuje donekle teoretsku spoznaju čistog uma, ali ovo proširenje (Erweiterung) ili prirast (Zuwachs) sastoji samo u asertornom izricanju jedne pretpostavke. Praktički naime zakon iziskuje opstanak najvišeg dobra, koje se opet osniva na objektivnoj realnosti umskih ideja. U teoretskom su umu sve tri ideje samo „problematični pojmovi" (u koliko ih možemo tek pomišljati), ali obzirom na praktičku vrijednost najvišeg dobra, koje nije moguće bez objektivne realnosti idejâ, može teoretski razum ovu realnost punim pravom pretpostaviti. O toj realnosti ne možemo imati sintetičkih sudova, jer nije u svezi s predočavanjem, pa za to ideja slobode nema teoretske porabe. Ona je samo transcendentna misao, u kojoj nije ništa nemoguće. Drugim riječima: teoretski um ne može poricati mogućnost nadosjetnih (übersinnlich, 162) predmeta, ali mu ideje o tim predmetima ne proširuju spoznaje. Za svaku teoretsku porabu uma obzirom na neki predmet iziskuju se kategorije, koje su u svezi s osjetnim predočavanjem. Umske se pako ideje ne nalaze u osjetnom iskustvu, pa za to im predmete ne možemo spoznati. Budući pako da kategorije imadu svoj izvor u čistom razumu, neovisno o ikojem predočavanju, za to možemo o predmetima umskih ideja misliti (denken), ako ih i ne možemo spoznati (erkennen). Ovi predmeti postaju tek u praktičkom umu „imanentni i konstitutivni", jer su uvjet, na kojem nužni predmet čistog praktičkog uma (najviše dobro) osniva svoju zbiljsku mogućnost. Transcendentalna je dakle sloboda upravo tako postulat kao i druge dvije ideje (o Bogu i neumrlosti duše), premda se osniva neposredno na činjenici praktičkog zakona. Moralna vrijednost slobode sastoji u tome, što ideja o zakonu voljne kauzalnosti sáma po sebi znači kauzalnost ili odredbeno počelo za djelovanje u osjetnom svijetu.[29]

(Nastavit će se.)



[27] Ib. 159.

[28] Ib. 161.

[29] Ib. 51—61.

Odredbe svete Stolice.

Kongregacija Indicis dekretom svojim od 12. travnja 1915. uvrstila je u imenik zabranjenih knjiga ova djela:

Cyrillos Macaire, La Constitution divine de l'Eglise. Genève, 1913.

Philipp Funk, Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essay im Sinne eines modernen Katholizismus. München, 1913.

Alphonse Saltzmann, Les remèds divins pour l'âme et le corps. Paris-Bruxelles, 1913.

Pierre de Coulevain, Le roman merveilleux. Paris, s. a.

Istim dekretom javlja tajništvo kongregacije, da su se: Damjan Avancini i Theodor Wacker pokorili odredbi kongregacije, kojom su njihova djela bila zabranjena. (Sr. Acta Ap. Sedis, VII. pag. 180.)



Bilješke iz bogoslovske literature.

Hronološke bilješke.

Više puta dogodilo mi se, da sam slušao neku prepirku između učenika teologije. Raspravljalo bi se živo, uporno branilo svoje stanovište, dokazivalo, pobijalo protudokaze, pa na koncu konca pitanje bi ostalo neriješeno, svaka stranka pristajući uza svoje stanovište, prožeta jakim uvjerenjem o ispravnosti svoga mišljenja.

Prepirka se odnosila na jednu tačku iz hronologije; a ta je: ima li se Dionizijevoj eri (Vulgarna naša era) dodati ili oduzeti ono nekoliko godina, što ona — po mišljenju hronologa — meće pogrješno, da se Isus rodio iza sagrađenja Rima. Drugim riječima pitanje je ovo: Dionizije Exiguus († 555.) meće, da se je Isukrst rodio god. 754.[1] od sagrađenja Rima, pa odatle započinje kršćansku eru, koja sada broji 1915. Ali se zna stalno, da se Isukrst rodio nešto prije: god. ili 750. ili 749. ili 748. i t. d. Stoga bi razlika bila između Dionisijeve ere i prave kršćanske

[1] Za pravo imala bi se ona zvati Dionizije-Bedina, jer je Beda metnuo prvu god. rođenja Isukr. u 754. a. u. c., a Dionizije u god. 753.

ere od 4, 5, 6 ili više godina. Pitanje je: imadu li se ono 4, 5, 6 ili više godina — ako se hoće da se ispravi Dionisijeva era — dodati joj tako, da bude 1915. + 4 ili + 5 ili + 6; ili oduzeti tako, da bude 1915. — 4, ili — 5, — 6.

Koja od ove dvije strane ima pravo?

Obadvije strane mogle bi imati pravo i krivo: jer to stoji do baze, koja se uzme za izračunavanje godina, koje su protekle od rođenja Isukrstova i koju je bazu uzeo Dionizije svojoj eri.

Neka se uzme na um:

1. Ako se znade, koliko je godina proteklo od Isukrstova rođenja (do danas na pr. 1915.), a traži se godina sagrađenja Rima, u koju bi se imala smjestiti ta prva godina Is. rođenja; pa ako Vulgarna era smještava tu prvu god. u 754. a. u. c., a morala je ju smjestiti u god. 750. ili 749. a. u. c.: u ovomu je slučaju Dijonizijeva era pogrješna za 4 ili 5 godina. Ove godine imadu se oduzeti Vulgarnoj eri. Razlog je tomu, što, ako je proteklo od rođenja Isukrs. 1915, ako se je Is. rodio 750. ili 749. a. u. c., a ne 754. kako misli Dionizije (Beda), nije nikako moglo proteći 1915. od g. 754. a. u. c. do danas, već 4 ili 5 godina manje. Stoga se mora oduzeti Vulgarnoj eri, koja se počinje g. 754. pa do danas broji 1915, 4 ili 5 godina.

2. Ako li je proteklo zbilja od g. 754 a. u. c. do danas 1915. g., a Isukrst se nije rodio g. 754., već ili 740 ili 749. a. u. c., u ovomu slučaju mora se dodati Vulgarnoj eri 4 ili 5 god. — Razlog je, što, ako je proteklo od god. 754. 1915., mora biti proteklo od rođenja Iskr. 4 ili 5 god. više, kada se znade, da se je Isus rodio 4 ili 5 god. prije, to jest 750. ili 749. a. u c.

3. Ako se napokon ne zna, koliko je proteklo, već se traži termin, odakle bi se započele brojiti godine; i ako je Vulgarna era stopila pogješno dvije godine u jednu i suzila razmak od 4 ili 5 god., što je prolazio između te dvije godine; tada Vulgarna era unosi u hronologiju više ili manje godina, nego li ih u istinu ima. Tako, ako je n. pr. Vulgarna era zabilježila god. 754. a. u. c., mjesto da zabilježi 749., tada unosi u hronologiju 5 godina više; ako li je zabilježila n. pr. 749. mjesto 754., tada oduzimlje hronologiji 5 godina.

Ove godine valja iz njene hronologije u ovom slučaju ili izbaciti ili nadodati, ako se hoće da se Vulg. era ispravi.

Kako je auktor Vulg. ere postupao i kojim putem išao, kada je udarao temelje Vul. eri? — Kako da se pitanje riješi?

— Ja ga rješavam služeći se Julijanskim periodom (Periodus Juliana). Ovaj period može tvoriti pravih čudesa u hronologiji.

Julijanski će mi period pomoći, da saznam ne termin, kada se rodio Isukrst ili kada je Rim bio sagrađen, već da saznam, je li koja godina ispuštena ili više nadodata u brojenju do danas od jednoga ustanovljena termina, kao n. pr. da li je Dionizije stopio god. 754. a. u. c. u god. 750., ili 749., pa tim oduzeo 4 ili 5 godina toku vremena ili je možda prenio god. 754. dalje naprijed, pa tim dao više nekoliko godina toku vremena, koje protekle nijesu.

Ja zastupam ovako:

Sadašnja god. 1915., kao što nam je jasno iz astronomije, imade mjesečni ciklus (numerus aureus) 16., a sunčani ciklus 24., indikciju 13. — Prema ovomu dakle godina 1915. odgovara godini 6.628. Julijanskog perioda. Ako se oduzmu godine 1915. od ovoga perioda: 6.628—1915. imat ćemo god. 4.714. Julijanskog perioda. Ovu godinu Julijanskog perioda imalo bi se pokrivati sa god. 754. od sagrađenja Rima, ako je zbilja proteklo od te godine do danas 1915. No pokrivala li se? Kako ćemo mi to saznati? Periodus Juliana ne će nam ništa o tomu kazati, a i ne može nam kazati. Mi valja da tražimo koji drugi izvor. Do nas su doprla tri mišljenja o vremenu sagrađenja Rima. Prvi je M. Terentia Varrona: ovaj smješta za god. 3. olimpijade 6, a ta bi godina računajući natrag odgovarala god. 3.961. Julijanove periode. Drugo je M. Porcija Kata i Verija Flaka, koji meću sagrađenje Rima g. 4, olimpijade 6, a ta bi godina odgovarala g. 3.362. Julijanskog perioda. Treće je Julija Frontina, koji meće god. 1, olimp. 7, a ta godina se pokriva sa g. 3.963. Jul. perioda.

Drži se najvjerodostojnim prvo mišljenje, to jest Varronovo, a to stoga, što je Varro uživao veliki ugled i auktoritet u historijskim pitanjima kod starih učenjaka. Plutark n. pr. nazivlje Varrona „virum in historia praestantissimum",[1] Quintilijan: „Romanorum eruditissimum",[2] Cicero: „omnium facile acutissimum et sine ulla dubitatione doctissimum",[3] Laktancije: „Nemo unquam doctior ne apud graecos quidem neque apud latinos".[4] Ovo je mišljenje slijedio i Dionizije u svojemu „Cyclus Paschalis", gdje je

[1] Vita Romuli. [2] Lib. 10. c. 1. [3] Lib. quaes. Accademicarum. [4] Div. Instit. l. 1. c. 6.

udario temelje Vulgarnoj našoj eri. I zbilja, ako se pokriva — kako sam gore pokazao — god. 754. a. u. c. sa god. 4.714. Julijanskog perioda, pa ako se od ove godine oduzmu 754, mi imademo god. 3.961. Julijanskog perioda, a ta se godina upravo pokriva sa godinom sagrađenja Rima prema Varronovu mišljenju.

Iz ovoga se zaglavljuje: 1. Da Vulgarna era u brojenju godina nema drugoga termina, već godinu 754. od sagrađenja Rima.

2. Da, ako je pogrješna, ta pogrješka nije u tomu, što je stopila dvije godine u jednu, pa tim suzila razmak, koji je bio između te dvije godine, već je njena pogrješka u tomu, što je u lancu godina, što teku od sagrađenja Rima do danas smjestila rođenja Isukrstovo u jednu godinu, u koju nije spadalo.

3. Buduć da je Vulgarna era smjestila u g. 754. a. u. c. godinu rođenja Isukrstova, a budući je s druge strane poznato i dokazano, da se Isukrst nije mogao rodio g. 754. a. u. c., već 4 ili 5 godina prije, to jest ili 750. ili 749. slijedi, da se Vulgarnoj eri imadu dodati još 4 ili 5 godina, jer je u tomu njena pogrješka.

Ovdje mi je primijetiti, da moje dedukcije pretpostavljaju kao ujamčenu točku historijsku, da je Rim sagrađen god. 3'961. Julijanskoga perioda, koja godina odgovara god. 3, olimpijade VI. prema Varronovu mišljenju. Kada bi se olimpijada VI. pomakla malo više ili niže, tada dakako da bi i godina Julijanskog perioda skočila više ili pala niže. Ovdje ja ne mislim dokazivati njenu ispravnost, jer na moje pitanje ne spada. Pitanje je moje bilo, da li se imadu dodati ili oduzeti ono nekoliko godina Vulgarnoj eri; kao što nije moje pitanje da ovdje riješim, da li se je Isukrst rodio god. od sagrađenja Rima 747, ili 748, 749, 750 ili 752. Prvo sam pitanje ovdje riješio, o trećem sam otrag godina raspravljao u svomu djelu „Neke bilješke o Vulgarnoj Eri. Sarajevo. Tisk. Bosanske Pošte godine 1896.“, a drugo ostavljam za drugi put, ako bih imao prigode, volje i vremena. *O. U. Talija.*

Egzegetična bilješka:

Ivanovo Evanđelje XIX. 13. U „Zeitschrift für neutestamentische Vissenschaft“ god. 1914. br. 4. izašlo je neočekivano tumačenje riječi Ivanovih „ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ βήματος“, koje Vulgata prevodi „sedit pro tribunali“. Prema

dosadanjemu shvatanju egzegeta ove su se riječi odnosile na Pilata, a to s razloga, što tako zahtijeva grčki glagol, pa to potvrđuje i paralelno mjesto kod Mateja XXVII. 19 „*καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος*. — P. Corsson, auktor članka u rečenomu „Zeitschrift-u", iznosi nam drugo tumačenje. On misli naime, da se one riječi ne odnose na Pilata, već na samoga Isusa. Prema njegovu mišljenju smisao bi bio ovaj: Pilat čini posaditi (sjesti) Isusa na sudačku stolicu, kao da bi sudio Jevrejima. Razlozi, kojima podupire svoju tvrdnju, jesu ovi: 1. Nije vjerojatno, da bi bio Pilat nakon sve one duge prepirke sa Jevrejima zauzeo ono mjesto, sjeo naime da izrekne definitivnu osudu. 2. Ako se ovako shvati stvar, naravno se shvaćaju i jevrejski poklici: „Neka se propne" (ver. 15.). 3. Navodi riječi sv. Justina, koji u svomu komentaru Jezajije LVIII. 2. govori: „*διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ ἔπον· κρίνον ἡμῖν*" „bivši ga pogrdili postaviše ga na sjedalo i rekoše mu: sudi nam".

Priznaje Corsson, da su ove riječi crpane iz nekoga apokrifna izvora, ali da razjašnjuju Ivanove riječi. Nije vjerojatno, da se Justinova riječ *ἐκάθισαν* odnosi na vojnike, vjerojatnije, je, da se odnosi na Isusa, stoga je vjerojatnije i kod Ivana *ἐκάθισεν* da se odnosi na Isusa, a ne na Pilata.

Ne čine mi se razlozi dosta jaki, što ih navodi Corsson. O prvomu razlogu opažam ovo: 1. Iz čitavoga Ivanova konteksta izbija ovo: da je Pilat sklon bio Isusu i da je gledao da ga oslobodi. Stoga je Pilat više puta izjavio, da ga ne nalazi krivcem smrti, stoga je predložio Jevrejima izbor između Barabe i Isusa, da ga pusti na slobodu, dao je bičovati Isusa nadajuć se tim zadovoljiti Jevrejima, stoga im je činio izvesti Isusa iza bičovanja, da ga vidi sav narod očitujući, da „quia nullam in eo invenio causam". — Pilatova odluka da oslobodi Isusa, popusti i klone tek tada, kada začuje viku: „Si hunc dimittis non es amicus Caesaris, omnis enim, qui se regem facit, contradicit Caesari". Pilatova odluka ovdje bi slomljena, strah da ne bude tužen skloni ga da učini po volji Jevrejima. Ovo je bio momenat, kada je on imao izreći definitivnu svoju odluku. I vidimo zbilja, da Pilat nije dalje urgirao, već da je bio popustio i po volji učinio Jevrejima, da ga propnu. Posve naravno je dakle, da riječi „sedit pro tribunali" imadu se odnositi na Pilata, a ne na Isusa. Strah

da bude tužen, prisili Pilata i on „sedit pro tribunali", pa izreče osudu: Vi tužite Isusa, da hoće svrgnuti rimsko gospodstvo, jer se je kraljem proglasio (ecce Rex vester), eto ja potvrđujem osudu, koju vi tražite, neka bude propet. Ovo tumačenje, koje je posve naravno, imade svoju potvrdu i u tomu, što Pilat čini napisati „causam mortis", a ta je bila „Jesus Nazarenus rex Judaeorum". Ovaj natpis napisan je bio, da opravda postupanje Pilatovo, a ne da kaže pravi uzrok smrti.

Na drugi razlog, što navodi Corsson opažam: Nije trebovalo da Isus „sedit pro tribunali", te tim izazove viku: „Neka se propne", jer je ta vika nastala i kada im ga je Pilat pokazao naprosto bičovana. Da je Pilat zbilja činio Isusu „ut sedeat pro tribunali, takovo šta bilo bi protiv čitavomu dosadašnjemu postupku. Pilat je upotrebljavao svakojaka sredstva, da ublaži jevrejski bijes, te Isusa oslobodi; a ovim, postupkom bio bi jače raspalio njihov bijes.

Na treći razlog opažam: Iz riječi Justinovih „ἐκάθισαν" ne dade se izvesti, što hoće Corsson. Zašto nije moglo biti, da su se pojedini vojnici postavljali izmjenično na stolicu, pa Isusu govorili: sudi nam? Moglo je dakako biti, da su postavili Isusa na to mjesto; i to je moguće; ali se ovo drugo ne dade izvesti iz Justinovih riječi, manje pak iz grčkih glagola καθίζω ili κάθέξομαι. Istina je, da se καθίξω upotrebljava u transitivnom smislu, ali se upotrebljava i u intrazitivnom (neprelaznom) smislu. Imade tomu potvrde i kod starih klasičnih grčkih pisaca pa i u Novom Zavjetu. Na pr. kod istoga Ivana XII. 14: „Bivši našao Isus oslića uzjaše" (ἐκάθισεν).

Iz svega ovoga čini mi se, da filologija ovo pitanje ne može riješiti u smislu, kako ga je htio riješiti Corsson, već ga može samo riješiti, u koliko se dade riješiti, kontekst Ivanova Evanđelja; a taj stoji u tumačenju dojakošnjem.

O. U. Talija.

Otkriće sarkofaga sv. Fabjana pape. Pred nekoliko je sedmica Mgr. De Waals, urednik glasovitog kršćanskog časopisa „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte" otkrio važni spomenik iz kršćanske prošlosti. Radi se o iskopinama, koje je spomenuti Prelat vodio na groblju

sv. Apostolâ Petra i Pavla u Rimu u crkvi sv. Sebašćana. Mgr. De Waals pretražujući zemlju namjeri se najprije na jednu kršćansku zidnu črčkariju, tzv. grafit s natpisom: Paule Petre Petite Pro Victore. Ovakav nam natpis može dobro poslužiti za utvrđenje povjesne istine o štovanju svetaca još za ranog doba. Što će nam još moći potvrditi taj natpis, mi sada još ne znamo, samo možemo i moramo ga smatrati svetim amanetom kršćanskog kulta. Nego isti Mgr. De Waals u istovremenom iskapanju starinâ namjeri se na istom mjestu i na drugi važni spomenik, preko kojega povjest kršćanskih starina ne smije bez osvrta proći. De Waals otkri i mramorni sarkofag, u kojemu nađe na začelju skeleta mramornu pločicu s napisanim riječima: S. Fabianus Hic Est Sepultus. Pošto u kat. Crkvi opstoji od starine samo jedan svetac s imenom Fabijan, to je vrijedno iznijeti starost toga sarkofaga. Starost se sarkofaga razabira iz poznanja Svečeva života. Sveti Fabjan bijaše papom između 236. i 250. (po nekojima 253.) god., a o njegovu izboru Euzebije nam je ostavio u svojoj Crkvenoj Povjesti (VI, 29) dosta detaljnih podataka. Fabjanovo vladanje bje burno, jer se je upravo tada desilo žestoko progonstvo kršćanâ. „Liber Pontificalis" kaže, da je on podijelio Rim u sedam okružja. U predaji nalazimo, da je on isti ustanovio četiri manja reda. Fabjan umre, kako je vjerojatnije, god. 250. na 20. siječnja na početku Decijeva progonstva i bje pokopan, kako je arkeolog De Rossi tvrdio, u kripti Papâ u katakombi sv. Kalista, gdje je god. 1850. De Rossi otkrio grčki natpis s riječima: „Fabjan, biskup (papa) i mučenik" (Roma Sotterranea" II., 59). Iz ovih se sitnih povjesnih podataka dade razabrati umanjivanje povjesnih nagađanja. Odsada će u povjesti papâ ime Fabjanovo biti utvrđeno ne samo kao realna opstojnost, dali i njegovo svetačtvo sa oznakom njegova groba. Otkriće Mgra De Waal-sa pozdravit će srdačno kršćanski svijet, kojemu je isti Prelat već dosada dosta takih dragih priloga podao. Mgr. De Waals obznanio je sv. Stolicu o tom otkriću, te je stožernik-vikar Pompili došao na lice mjesta, da zapečati lijes pape Fabjana. *A. L. Gančević O. F. M.*

Bilješka uredništva: O istom predmetu čitamo u „Kat. Listu", br. 25. str., 259. ovo:

S apijske grobne ceste. Neumornom Njemačkom naučenjaku i istraživaču katakomba, prelatu A. de Waal, koji

je na svoj trošak iskapao katakombe sv. Sebastijana, uspjelo je da otkrije tri sarkofaga, od kojih je jedan nosio natpis: M. S. FAVIANUS IC REQUIESCIT. Radost kako istraživača tako i svih crkvenih znanstvenih krugova bila je velika, jer je sve mislilo, da je otkriven grob Pape mučenika, iz litanija Sviju Svetih poznatog sv. Fabijana, koji je umro mučeničkom smrću na 20. siječnja 250 p. K. Crkveno povjerenstvo istražilo je i relikvije i sarkofag, koji je iza toga zapečatio kardinal vikar Pompili. Uspjeh je žalibože bio negativan, jer napis potječe iz 11. stoljeća, a drugih jačih dokazala nije se pronašlo. No ipak je otkriće tih sarkofaga od velikog zamašaja. Msgru de Waal uspjelo je, što je i povjerenstvo priznalo, da je na sarkofagima otkrio zanimljive napise u rimskoj kurzivi 1.—5. stoljeća, koji sigurno dokazuju, da je u sv. Sebastijanu na apijskoj cesti bila zacijelo kuća sv. Petra i Pavla, u kojoj su prvi Papa i njegovi nasljednici za progonstva stanovali, i tuj se je njima u čast prinosila sv. žrtva. Otkrivene su još za čudo dobro uzdržane svježe ornamentičke freske. I to bi, prema de Waalu, imao biti stan prvih Papa. — Stoji li to doista, to bi ta činjenica vrlo interesatno osvijetlila poznatu legendu „Quo vadis Domine“, što ju je tako majstorski u svom romanu obradio slavni poljački romancijer, Sienkijević.



Recenzije.

Dr. Konrad Lübeck: Die christlichen Kirchen des Orients. Kempten. Jos. Kösel. g. 1911.

Mnogima će se činiti čudno, da istom sad govorimo o djelcu, koje je izašlo pred četiri godine. Činimo to s razloga, što mnogi, osobito mlađi bogoslovi i svećenici, hoteći se informirati o istočnoj crkvi grabe za Lübeckovim djelcem, valjda radi toga, što je najkraće, najpopularnije i najjevtinije; ali moramo i odmah izjaviti: najslabije na polju literature o istočnoj crkvi. Ono je prvi pokušaj u najnovije doba, da u što kraćem i preglednijem opsegu prikaže sadašnje stanje istočne crkve i istočnog pitanja. U prvom dijelu govori pisac o odjeljenju s historičkoga stanovišta, u drugom o sadašnjoj organizaciji istočnih crkava, a treći radi o religijoznom životu. Nema dvojbe, da je nekatolički istok daleko zaostao za kat. zapadom, ali opet, kako ga je Lübeck prikazao, onako nije. Ne samo da je mnogo toga ispušteno, bez čega je teško razumjeti ustroj istočnih crkava, nego je i toliko toga krivo napisano, da bi trebalo posebnu studiju napisati, da se pobiju sve tvrdnje

autorove bez dokaza. Površnost se opaža osobito u prikazivanju historičkog razvoja manjih istočnih crkava, koje su po mnijenju Lübeckovu potekle iz kristologičkih prepirki. Da je ovdje upotrijebio najnovija istraživanja na polju povijesti umjetnosti s obzirom na istok od umnoga Strzygowskoga i Baumstarka, bio bi morao doći do zaključka, da je grčka kultura bila uzrokom odjeljenju manjih istočnih crkvenih grupa. Čudna je i tvrdnja, da crkva Nestorijanska ne pohodi od poznatog patrijarhe Nestorija (str. 6). Na saboru u Sisu godine 1342. ne samo, da nije bilo daleko do unije, nego je ona doista bila provedena s Armencima (str. 8). Sjedište sjedinjenih Jakobita nalazi se ne u Mardinu nego Beirutu (str. 34). Da ikonostas imaju i druge istočne crkve osim grčke, mogao je g. Lübeck pogledati kod Jakobita i Kopta (str. 110.). Što dalje govori o crkvi Kopta: „dann folgt durch ein Holzgitter von den Heiligen geschieden, der Gemeinderaum, in welchem eine Küche eingebaut ist zum Backen des für die Liturgie erforderlichen Brotes", ne stoji (str. 111). Takova šta nije poznato ni najboljim sadašnjim istočnim liturgistima, kao što su Prinz Max i A. Baumstark. Ὀκτώηχος i Παρακλιτική jesu razne knjige, isto tako ne može se reći, da Μεσονυκτικόν odgovara latinskim matutinama, a Ὄρθρος laudama (str. 120). O liturgiji „praesanctificatorum — τῶν προηγιασμένων" ne može se više danas tvrditi, da ju je sastavio papa Grgur Veliki. Po sinodi Quinisexta (692) can. 52 ona je prastarim običajem na istoku, dok Leo Allatius veli, da potječe od sabora Laodicejskog god. 314.[1] Lübeck je mogao još i spomenuti, da je Nestorijev exemplar liturgije temelj liturgiji Ivana Hrisostoma.[2] Isto tako govori manjkavo o egipatskoj liturgiji. Čini se, da ne pozna egipatskog Ostrakona pa Anaforu Serapiona, jer se ograničuje samo na Origena (str. 130).[3] O otpustu (ἀπόλυσις) na koncu mise dalo bi se mnogo toga reći, a podvrženo je strogo naučnom istraživanju kao i mnijenje o Jehteniji, koja nije drugo nego dio synapte (str. 136).

Uzme li se, da je Lübeckovo djelo plod samo jednogodišnjeg boravka na istoku, onda će nam biti jasna njegova manjkavost ne samo u pogledu stvarnom nego još više i nedostatak ljubavi za odijeljenu braću. Autor sam naznačuje u predgovoru, da vrlo malo Evropljana dolazi u doticaj s istokom i to ponajviše tako kratko i letimično, da je nemoguće steći dublji pogled u unutrašnji ustroj kao i u dogmatičko značenje bogoslužnih njihovih čina. Mi bismo toj piščevoj opasci imali dodati samo još: mutato nomine de te loquitur.

Juraj Pavić.

J. de Ghellinck S. I.: Le mouvement théologique du XII. siècle. Paris, Gabalda 1914. str. 410 Fr. 7'50.

Među istraživaocima intelektualnoga gibanja srednjega vijeka poznata je i osoba učenoga Isusovca, J. de Ghellincka. Njegovi duboki i kritični članci rasijani su po svim znanstvenim časopisima evropskoga zapada; tako „Byzantinische Zeitschrift 1912. donio je njegovu raspravu: L' entrèe de Jéan Damascène dans le monde litteraire occidental, „Revue Neo-Scolastique" mnogobrojne članke o Petru Lombardu, časopis „Etudes" od god. 1911. opet o odnošaju teologije i kanonskog prava u XI. i XII. vijeku, a da ne spominjem drugih. Svi ovi članci sakupljeni su i izdani sad pod spomenutim naslovom u pet poglavlja. Prvo od njih: La preparation théologique du XII. siècle radi o renesansi za Karolinga, o t. zv.

[1] Sravni Chronicom paschale. Migne Patr. lat. XCII. col. 989. — Vidi i Andr. Fortescue: The Mass. London 1912. str. 191.

[2] Baumstark u Χρυσοστομικά strana 771. i slijedeće.

[3] O Anafori Serapiona sravni: Wobbermin G.: Altchristliche liturg. Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmat. Brief d. Bischofs Serapion V. Thmuis (Texte u. Untersuchungen N. F. II. 3 b von Harnack-Gebhard. Leipzig 1899.). Vidi i Theod. Schermann: Egyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums Bd. VI). Paderborn 1912.

željeznom vijeku, o kodifikaciji kanonskoga prava 9. i 10. vijeka, pa o dijalektičnom i hiperdijalektičnomu 11. stoljeću. Poglavlje drugo i treće (str. 75—244) obrađuje „Liber Sententiarum" Petra Lombarda i njegovo značenje u teologiji XII. vijeka kao i odnošaj prema Gandulfu Bolonjskom i Ivanu Damaskenu. De Ghellinck dokazao je ovdje, da Petar Lombardus nije poznavao cijeloga djela Damaskenova „De fide orthodoxa" nego pod titulom „De Trinitate", i da su svi citati u Liber sententiarum (27 na broju) uzeti jedino iz treće knjige Damaskenova djela cap. 2—8. Ova poglavlja bila su naime prevedena na latinski jezik od Burgundija de Pisa. Zanimivo je spomenuti još i to, da se i sv. Toma Akvinac citirajući velikoga toga grčkog bogoslova služi samo spomenutim poglavljima, kako ih je našao kod Petra Lombarda. Iz toga slijedi, da sv. Ivan Damasken nije služio Petru Lombardu kao uzor pri sastavljanju njegovih sentencija, kako bi to hjeli A. Ehrhard[1] i R. Seeberg.[2]

Četvrto poglavlje: Jéan de Damas en occident (str. 245—276.) govori o latinskim prijevodima sv. Ivana Damaskena, najviše o prijevodu spomenutoga Burgundija de Pisa (god. 1150). Žaliti je samo, da se pisac nije služio i izvrsnom monografijom od D. Ainslee: John of Damascus. 4. izd. London 1906., a članak od P. Mingesa: Zum Gebrauch der Schrift „De fide orthodoxa des hl. Joh. Damascenus in der Scholastik" (Theol. Quartalschrift. Tübingen 1914. str. 246—251) došao je prekasno. — U zadnjem najzanimivijem poglavlju: Theologie et droit canon au XI. et au XII. siècle dolazi važna kvestija u XII. stolj. naime harmonizacija patrističnih tekstova, koja je porodila ne jednoga Abaelarda i u kasnijim vijekovima. Sredovječna filozofija, osobito ona u XIII., stoljeću, crpe svoje dokaze iz dvaju vrela: ratio et auctoritas. Pogoditi ovo dvoje muči i danas mnogu dušu osobito u taboru antireligioznom.

[1] K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Litteratur. München 1897. str. 70.

[2] R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte t. III. str. 191. num. 3. Leipzig 1913.

J. de Ghellinck upotrijebio je najglavnije rukopise kao i izdana djela, koja se odnose na teologiju XII. vijeka i time je mogao doći do vrlo interesantnih i posve novih zaključaka. Razumijevanje XII. vijeka nužno je za razumijevanje procvata skolastične filozofije u XIII. vijeku. Za to ispitati dvanaesti vijek znači ispitati neposredne izvore, kojima su se služili kasnije školastici, a napose sv. Toma Akvinac, a to je tim teže, što dvanaesti vijek nosi na sebi neko obilježje mnogostranosti, i što se u misliocima toga vijeka odrazuje mnogo njihov subjektivni nastroj, dok nam se trinaesti vijek predstavlja kao neka već gotova cijelost i sređena jednota. I sistematički prikaz toga zamršenoga dvanaestoga vijeka podao nam je evo J. de Ghellinck jasnije nego itko prije, i za to će i njegovo djelo u znanstvenom svijetu naći priznanja.

Juraj Pavić.

The Westminster Version of the Sacred Scriptures.

Pod ovakim su naslovom započeli katolički učenjaci iz američkog i engleskog svijeta prevođenje novozavjetnih svetih knjiga. Na čelu se učenjaka nalaze dva vrijedna oca Isusovca, i to: Rev. Cuthbert Lattey i Rev. Joseph Keating. Prevođenje ili bolje objelodanjivanje prijevoda započelo se god. 1913. i još će slijediti, jer dosada nemamo nego samo četiri sveske, dok još manjka pet svezaka. Izdavanje ide sporo, a razumjet će svatko razlog, netom dozna, s kojom se skrupuloznošću pripravlja, prevodi i izdaje. Iznosimo ovdje hronološkim redom način i broj objelodanjenih svezaka.

Na prvom mjestu dolazi svezak pod naslovom: The Epistles to the Thessalonians u prijevodu od oca C. Lattey-a. [Str. XXII + 21 u 8-ni. 1913. Cijena: broš. 6 d (=60 para); vez. 1 sh. (=1 kr. 20 p.]. Prevodilac daje nam osim prijevoda teksta u uvodu povjesni prikaz Tesalonike ili današnjeg Soluna sa pomenom osnutka, uredbe i uprave Crkve u istom gradu. Koji su razlozi naveli sv. Pavla, da ovo pismo upravi na Solunjane, prevodilac u kratko nadodaje na temelju najboljih vrela i najnovijih istraživanja. Na koncu se nalazi kratka

*

rasprava Prat-ova o eshatologiji sv. Pavla.

Drugi svezak ima naslov: The First Epistle to the Corinthians (1914. Str. XVII+72 u 8-ni. Cijena: broš. 1 sh., a vez. 1 sh. 6 d. (= 1 kr. 80 p.), a preveden i kritičkom raspravom popraćen od istog oca Lattey-a, profesora sv. Pisma. U „Introduction" O. Lattey govori o življenju pogana i kršćana u Korintu iza vrijeme sv. Pavla i tumači zgodu godinu pisane poslanice. Dva su „Appendix-a" umetnuta u svesku: u prvom O. Lattey bilježi raznovrsnost teksta, dok u drugom O. Keogh tumači pojam službe ili ministerija u apostolskoj Crkvi.

Treći svezak sadržaje: The Epistles of Captivity [1914. Strana XVIII+42 u 8-ni. Cijena broš 9 d. (= 90 para), vezano 1 sh. 3 d. (= 1 kr. 50 p.)], od kojih su prve: Efežanima i Kološanima od Rev. Joseph Richaby-a prevedene, a zatim Filemonu i Filipljanina od O. A. Goodier-a. Svim je ovim poslanicama zajednički Uvod sa posebnim kratkim osvrtom na njihovu zgodu i datum. Kratke su ove poslanice, ali su ih prevodioci popratili sa lijepim bilješkama.

Posljednji i najnoviji svezak The Apocalypse of St. John [1915. Str. XXIV+54 u 8-ni. Cijena: broš. 1 sh., vez. 1 sh. 6 d.] po prijevodu Rv. Francis E. Gigot-a sadržaje: „Očitovanje sv. Ivana". Ovo je bez dvojbe najzanimljivija knjiga od svih dojakošnjih zbog prevažnih pitanja i poteškoća, koje O. Gigot vješto otklanja. U uvodu ističe prevodilac karakter ove knjige, njezina pisca kao i datum i mjesto sastavka. Vrlo je koristan članak o načinu tumačenja apokalipse.

Prijevod je kritičan polag izvornika s obzirom na najmoderniju bibliografiju. Biblicíste će tu mnogo novih tekovina naći, a prevodioci će upoznati najbolji način prevođenja. Istom, kad bude dovršena kolekcija, što željno iščekivamo, moći će se uočiti znamenitost ovog prijevoda. Svesci se dobavljaju preko nakladne knjižare: Messrs Longmans, Green and Co. (39 Paternoster Row) London — England.

A. L. Gančević O. F. M.

Denzinger-Bannwart: Enchiridion Sybolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Editio duodecima. U 8-ni XXVII+592 str. K tomu: Appendix i Index Systematicus 8+56 str. Stoji: broš. 5 M., a vez. u platno 6 M. kod: Herdersche Verlagsbuchhandlung u Beču ili u Freiburg-u (Breisgau-Njemačka).

Pred nama je i dvanaesto izdanje ove prekorisne knjige. Od god. 1854., t. j. kad je pok. Henrik Denzinger prvi puta djelo objelodanio, pa do danas možda nema knjige — osim sv. Pisma — koju toliko kler prevrće, kao što je Denzingerova knjiga, a koja je u mnogočem proširena trudom Isusovca oca Klementa Bannwart-a. Tomu nije zamjerke. Moramo dapače sve to većma preporučivati, da se kler s njome zabavlja, jer ona sadržaje srčiku kršćanske nauke. Crkva se vazda brinula, da vjernicima poda sve ono, što je potrebito za njihov duševni život. Odatle razni napuci, opomene, odluke, preinake na legislativnom polju kršć. ustanove. Denzingerov Enchiridion ide upravo za tim, da nam hronološkim redom prikaže pravila, koja je Crkva davala, a još i danas daje za naše duševno vladanje. Želimo li upoznati pravo kat. nauku, dužni smo paziti na njezine simbole, definicije i deklaracije. U vjersko i ćudoredno područje spadaju: objava, Crkva, rimski poglavar, jedinstvo i Trojstvo Božje, djelo stvorenja, vrhunaravni red, čovječji pad, Isukrst i njegovo poslanje, Bl. Djev. Marija, opravdanje ili justifikacija putem milosti, kreposti, sakramenta i sakramentalija, i konac svijeta. To su velika poglavlja, što sadržaje Denzingerov Priručnik. Poglavlja nijesu obrađena kakovim spisateljskim duhom, već su na prosto iznesene činjenice onako, kako nam nepatvoreno stižu iz Petrove korablje. To i jest zapravo odlika knjige, jer, dok mi po opsežnim knjigama katkad uzaludno tražimo suštinu i jezgru istine, otkriva nam se u ovoj knjizi na svakoj stranici istina u svojem čistom licu, koje

pripada rimskoj katoličkoj Crkvi. Pa stoga Denzingerovo djelo, usavršeno Bannwartovim radom, sa svakog je gledišta preporučljivo. Da jasnije istaknemo vrijednost ovog djela, napominjemo riječi stožernika Gibbons-a, koji se ovako o djelu izrazi: „Optandum est, ut quilibet Theologiae lector semper duo volumina prae manibus habeat: Bibliam et hoc Enchiridion; ita ut, si omnibus non licet omnia catholicae traditionis monumenta consulere, ea saltem, quae maxime authentica sunt et quasi medullam aliorum continent, frequenter adire possint. Quod perfacile est cum supradicto opere, in quo accurate referuntur et claro ordine disponuntur. Sic vitabitur periculum nimium proprie ingenio indulgendi, et permiscendi hominum inventa cum Ecclesiae doctrina". Tim riječima uzornog stožernika, mislimo, najbolje je označena znamenitost kao i korist Denzingerove knjige.

A. L. Gančević O. F. M.

Cathrein Viktor S. I.: Philosophia moralis in usum scholarum. Editio nona et decima ab auctore recognita. B. Herder. Friburgi Brisgoviae 1915. str. XVIII.+524. Cijena M 5.30; vez. M. 6.

Prije četiri godine izdao je pisac sedmo i osmo izdanje ovoga svog djela, a eto već ove godine slijedi izdanje deveto i deseto — najbolji znak, da je ova knjiga izvrsna, kad se tako brzo raspačava. U „Bog. Smotri" (1911. II. god. str. 294.) bila je već strukovna recenzija ovoga djela, pa nam ovaj put valja samo još to spomenuti, da je u ovom izdanju veoma malo što ispravljano ili dodano, osim nekojih poteškoća, većinom iz sv. Tome, i nekoliko Kolorarija. Sv. Toma je danas ugled tako velik, da ga i katolički pisci navlače za sebe, kadgod misle, da je sv. Toma nešto ustvrdio, što se podurava s njihovim nekršćanskim izvodima. Ali pisac vadi ta mjesta i ustanovljuje pravi im smisao i vlastitim oružjem pobija protivnika. Knjigu ovu opet preporučujemo i svećenstvu i bogoslovima, jer će u knjizi ovoj naći u jezgrovitom i kratkom prijegledu cijelu etiku sa važnim i najmodernijim pitanjima.

Dr. Pazman.

Prümmer Dominicus M. O. Pr.: Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum. Tom. I. (str. XL+434), tom. II. (str. X+540), tom. III. (str. XII+690). Friburgi Brisgoviae MCMXV. B. Herder. Cijena 24 M. vez. 28 M. za sva tri sveska; I. sv, 6'60 M. vez. 7'80; II. sv. 7'80 M. vez. 9'20; III. sv. 9'60 M. vez. 11.

Pisac, profesor moralnoga bogoslovlja na katol. sveučilištu u Freiburgu u Švicarskoj, obećao je, veli, prigodom izdanja svoga „Manuale iuris ecclesiastici", da će izdati i ovo svoje djelo; a kad su ga za to umolili i njegovi slušači, objelodanio je svoja predavanja iz moralke. Osim ovih dvaju vanjskih razloga, veli, da ga je na izdanje ovoga djela potakao i nutarnji razlog, naime što se mnogi moralisti odviše upuštaju u kazuistiku, a zanemaruju razbistriti načela i krjeposti, tako te njihova moralka nije drugo van „elenchus peccatorum". „Quidam casuistae", veli, „id unum conantur ostendere, quam prope ad peccatum grave sine peccato liceat accedere". I za to je on, ne kao da bi bio protivnik kazuistike, nego jer su načela poglavita stvar kod znanosti, pokušao postaviti u ovom svom djelu i razjasniti načela moralnoga bogoslovlja, slijedeći metodu sv. Tome, koji u svojoj „Summa theol." malo govori o pojedinim grijesima, a opširno o pojedinim krjepostima. A kad se bude dobro upoznavala krjepost, lako će se moći suditi o protivnim manama. A napokon nauka o krjepostima dobro će doći svećeniku ne samo u ispovijedaonici, već i na propovijedaonici, u školi i u privatnom životu.

Pisac je ovo djelo razdijelio na dva dijela. U uvodu raspravlja o pojmu, vrelima i metodama moralnoga bogoslovlja, a za tim donosi kratak prikaz historijskog razvitka ove bogoslovske discipline. U prvom dijelu,

koji obuzima dva prva sveska, nalazi se običajno cjelokupno gradivo moralnoga bogoslovlja, dok se u drugom dijelu (u trećem svesku) nalazi poglaviti predmet pastoralnoga bogoslovlja, t. j. nauka o svetim sakramentima. Razdioba gradiva mu je ova: 1. De ultimo fine. 2. De actibus humanis. 3. De legibus. 4. De conscientia. 5. De peccatis. Dovle kao i kod većine drugih pisaca. Ali iza toga slijedi 6. De virtutibus in genere. 7. De fide ... 8. De spe ... 9. De charitate .... 10. De prudentia..... 11. De justitia ... 12. De fortitudine ... 14. De temperantia et vitiis oppositis. U prvom svesku nalazi se prvih deset traktata, a u drugom ova četiri posljednja. Traktat 11. De iustitia je najopširniji, a dijeli se na dvoje: de iure et de iustitia; tu se raspravlja običajno gradivo ove krjeposti, ali i de quinto et octavo decalogi praecepto i de contractibus. Drugi dio ovog traktata glasi: de partibus potentialibus virtutis iustitiae. Tu se ponajprije raspravlja de virtute religionis, gradivo praecepti I., II. et III. decalogi, a onda de virtutibus pietatis, observantiae, oboedientiae (seu de quarto decalogi praecepto), i napokon u kratko de gratitudine, vindicatione, affabilitate, de epikeia seu aequitate.

Što se tiče same obradbe, to je pisac doista priredio vrsno djelo, koje on čedno naziva „manuale", ne samo „in usum scholarum", već također in usum professorum, confessariorum et praedicatorum. On je uistinu slijedio svoga učitelja sv. Tomu Akvinca, iz čije je „Summa theol." kao iz čistog vrela crpao solidna načela moralnoga bogoslovlja. Načela sv. Tome su općenito prihvaćena u Crkvi katol., ali ovo djelo imade tu prednost, što su ta načela dosljedno provedena kroz cijelo gradivo. Za to i jesu piscu poglaviti auktoriteti oni znameniti bogoslovci starije dobe, koji su sv. Tomu dobro proučili i poznavali. Ali kraj svega toga pisac poznaje i sv. Alfonza i navodi ga kod svakog važnijeg pitanja.

Pisac poznaje i novije i najnovije auktore, raspravlja i ona pitanja, koja nisu bila u vrijeme svetoga Tome na dnevnom redu. U raspravi o pravu vlasništva poznaje on dobro ustanove građanskog zakona. Pitanja de dominio uxorum, filiorum, de inventione, praescriptione obrađuje on i po ius Germanicum, ius Gallicum, ius Anglicum, ius Americae Septentrionalis, ius Austriacum, ius Italicum, ius Hispanicum i ius Helveticum. Iz svih ovih država imao je on slušatelja, pa je svakoga uputio na zakonske ustanove njegove domovine. Pisac umije izvrsno latinski, pravilno slaže izreke, izrazuje se jasno, nijedna mu riječ nije suvišna. Bila bi doista šteta, da su ova predavanja učenoga profesora ostala u rukopisu. Preporučujem ovo djelo osobito onima, koji žele pobliže da se upoznaju s naukom sv. Tome Akvinca.

Dr. Josip Pazman.

Hagemann, Dr. Georg: Logik und Noetik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. (9. u 10. A., Herder, 1915.)

Poslije smrti Hagemannove (1903.) počeo je filozofijska njegova djela u novijim izdanjima prirediivati Dr. A. Dyroff, profesor u Bonnu. Tako je već odmah 1904. godine izašla „Psihologija" u 7. izdanju (iza toga je opet doživjela jedno izdanje). Sada je evo njegovim nastojanjem iznova obradjeno 9. i 10. izdanje Hagemannove „Logike i noetike".

Ovoj je knjizi autor namijenio, da bude rukovodj za akademska predavanja i priručnik samouku, pak nam je prema tome i vrijednost knjige prosudjivati poglavito s didaktičkog gledišta. Hagemanna dakako ne ćemo isporediti s modernim velikanima skolastičke filozofije, kaošto su n. pr. Mercier, Geyser i ostali. Mercierova noetika stvara novu školu, kojoj je možda najboljim učenikom Ch. Sentroul a ugledaju se u nj Jeannière, Geny, Monaco, Willems, Donat i mnogi drugi. U Njemačkoj opet Geyser (stojeći donekle pod uplivom E. Husserla) postavlja nove temelje skolastičkoj nauci o spoznaji. U ovu kategoriju ne ćemo brojiti Hagemannovu noetiku; ona je srodna s Gutberletovom, Braigovom i sličnima. Ali ovom se razredbom ne će da označi kriterij za ocjenu Hagemannovog filozofijskog rada uopće,

a noetike napose, već samo hoću da istaknem, u kojem okviru ima stručna kritika da promatra i ovo najnovije izdanje. Ako u ikojoj filozofijskoj disciplini, a to se navlastito u noetici očituje sprema i znanstvena zasluga jednog autora ne samo u jačini duha, koji otvara nove vidike i utire nove putove, već jednako i u načinu, kojim dotični autor umije velike i veoma važne spoznajno-teoretske probleme primaknuti početničkom shvatanju. U tome bi imala da leži vrijednost Hagemannove noetike. I može se reći, da je ta svrha u dostatnoj mjeri polučena.

Prije svega je nužno da primijetim nešto glede samog naslova: „logika i noetika". Ovo nijesu dvije zasebne nauke, koje bi imale posve odijeliti opseg proučavanja. Logika istražuje oblike i načine mišljenja, a noetika (i to opća noetika) ispituje vrijednost onih načela, na kojima se osniva sva naša sigurna spoznaja. Jedna od temeljnih zabluda novovječne, navlastito Kantovske filozofije, jest upravo ta, što spoznajne zakone ili načela smatra „čistim" oblicima ili pravilima ljudskog mišljenja bez ikoje sveze s predmetima. Prema ovoj je pretpostavci logička vrijednost misaonih oblika ovisna o psihičkoj udezbi ljudskog duha, pa zato i sva naša spoznaja samo toliko vrijedi, koliko smo ljudi, a nema objektivne ili apsolutne vrijednosti. Tako se eto prvim korakom zapada u antropologizam, koji je glavni protivnik skolastičke noetike. Stoga je nužno, da svaki skolastički autor smatra logiku i noetiku jedinstvenom naukom; to će reći, logika i noetika imadu zajedničku zadaću, da pokažu, kako misaoni oblici stoje u snošaju s predmetima, tako te ne može biti logički pravilnog mišljenja, koje ne bi išlo za nekom objektivnom spoznajom. Formalistički logičari govore samo o apriornim oblicima i normama mišljenja, a odnemaruju svezu mišljenja s predmetima. Polazeći s ovog stanovišta istovetuju logičke i psihičke zakone mišljenja (psihologizam), a dosljedno onda ograničuju logičku vrijednost sve naše spoznaje na ljudski duh (antropologizam). Peripatetičko-skolastička pako noetika ide u prvom redu zatim, da dokaže apsolutnu vrijednost istinite spoznaje; a to opet može postići samo uz pretpostavku, da se istinitost logičkih načela osniva na predmetima, a ne na psihičkoj našoj organizaciji. Zato mora skolastička logika upravo otpočeti dokazivanjem, da su misaoni oblici (pojmovi i sudovi) po naravi svojoj u svezi s predmetima. Na taj način ne može ni logika apstrahirati od snošaja s misaonim predmetima, a noetika rasudjuje taj snošaj napose.

Već iz ovoga lako je razabrati, koju zadaću ima držati na umu moderni pisac skolastičke logike — pa i u tom slučaju, ako se u svom radu ograniči jedino na didaktičke ciljeve. Prema tome je držim izdavač Hagemannove logike morao u definiciji pojma (str. 43.) nešto jače napomenuti objektivnu reprezentaciju poimanja; dočim je kod nauke o sudu (str. 62.) posve dostatno istaknut intencionalni karakter sudjenja. Ostali su dijelovi logike dakako na tradicionalni način, ali za pouku veoma podesno obradjeni.

Noetika jest osnovna nauka za svu spekulativnu znanost. Metafizička pitanja o Bogu, o duši, o svijetu . . . ovise o noetičkom istraživanju ljudske spoznaje. Mi ne znamo, da li ikoja metafizička istina imade vrijednosti, dogod ne znamo, da li ljudska spoznaja može potpunom izvjesnošću segnuti izvan empiričkih granica. Što više, mi ne znamo da li uopće egzaktna znanost imade apsolutnu, o ljudskom duhu neovisnu vrijednost, dogod nijesmo iznašli adekvatni razlog naravne i znanstvene sigurnosti. Noetika dakle mora u svom istraživanju poći neovisno o metafizici i psihologiji. Ali time još nije metodičko pitanje riješeno. Zar ćemo početi istraživati istinitu spoznaju polazeći s predmnijeve, da čovjek uopće nije kadar posjedovati istinitu spoznaju? Ovu tvrdnju apsolutnog skepticizma obara usebno iskustvo i praktički život. Metodičkim pako dvoumljem nipošto nije ugrožena sigurna i istinita spoznaja; mi možemo fingirati neizvjesnost u nekom pitanju, da dodjemo do jasnijeg i dubljeg odgovora. Ali Descartesov princip treba odmah u početku noetike zabaciti. To čini i Hagemann, te usvaja „tri temeljne istine" skolastičkog dogmatizma. U novije doba je ovo pitanje

polaznog stanovišta u istraživanju noetičkih problema postalo veoma aktuelno Mercierovom kritikom „pretjeranog dogmatizma“, ali se izdavač nije na to osvrtao.

Osim ovog metodičkog pitanja raspravlja se još u 1. dijelu noetike o kriteriju istine. Ovo je, rekosmo, glavni problem noetike i za to mu kod izradbe treba posvetiti najviše pažnje. U pitanju o kriteriju istinite odnosno o motivu sigurne spoznaje diferensira se subjektivistički relativizam i skolastički objektivizam. Svi oni razni nazori u povjesti filozofije, koji stavljaju motiv sigurne spoznaje u misaoni subjekat ili u narav mišljačevu, moraju dosljedno učiti, da je svaka sigurna spoznaja relativna, t. j. da vrijedi za čovjeka, u koliko je čovjek. Skolastička pako nauka dokazuje, da se motiv sigurnosti nalazi u objektivnom bitku, pa zato je logička istina objektivne ili apsolutne vrijednosti. Ovu temu morao bi bio autor u svom 1. dijelu jasnije i potpunije obraditi. § 6. (str. 177.) ima toj zadaći da posluži, ali niti je ovdje umjesno govoriti isključivo o idealizmu, niti se dostatno opaža dokazna sila skolastičkog stanovišta u pitanju o apsolutnoj i relativnoj vrijednosti istine.

Proti idealizmu dokazuje skolastički realizam (u 2. dijelu), da su naši pojmovi u svezi s realnim (transubjektivnim) svijetom. U pitanju o ćutilnom izvoru spoznaje zastupa Hagemann t. zv. umjereni realizam. Treći napokon odsjek odredjuje granice ljudskoj spoznaji. U odgovoru na ovo pitanje nalazi skolastička metafizika svoje uporište proti modernom pozitivizmu i agnosticizmu. Tu je opet autor u skladu s dojakošnjom skolastičkom naukom sveo doseg ljudske spoznaje na granice bitka uopće.

Stvarno je dakle u čitavoj knjizi provedeno skolastičko stanovište, a to je dakako najveća prednost ove knjige. Oblik skolastičkog dokazivanja ne usvaja Hagemann upravo zato, jer namjenjuje svoju knjigu širem čitateljstvu. U tu svrhu piše jasno i zanimljivo, a ujedno potiče na samostalno prouvačanje. I ovo najnovije izdanje „logike i noetike“ može se dakle u tom smislu preporučiti.

Dr. S. Zimmermann.

Roger Bacon Essays Contributed by Varions Writers on the Occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of his Birth Collected and Edited by **A. G. Little**. U osmini: VIII + 426 str. — 1914. Cijena ukoričeno: 16 shillings (= oko 20 kr. austr. vrijed.) kod: The Clarendon Press, Oxford (England).

Prošle se godine obdržavala u Oxfordu proslava sedamstogodišnjice rođenja franjevačkog velikana Fra Rogera Bacon-a. Cijeli učenjački svijet nastojao je, da što dostojnije bude zastupan pri toj proslavi, kojom se htjelo iskazati dužnu počast sredovječnom katoličkom geniju. Ideja je proslave potekla iz čisto znanstvenih krugova tako, da možemo vesela srca ispostaviti, da i današnji velikani ne zaziru od katoličke nauke, koju je nekada širio i Franjevac Bacon. Svrha je proslavi bila trojaka: podignuće spomenika Fra Rogeru Baconu po Mr. Hope Pinker-u u oksfordskom sveučilišnom Museum-u; objelodanjenje jedne knjige, koja će donijeti preglednu sliku Baconove djelatnosti na znanstvenom polju; i osnutak fonda za objelodanjivanje Bacon-ovih spisâ. U glavnomu se može reći, da je proslava prilično postigla, za čim se išlo. To nam dokazuje i knjiga, koju je objelodanio sveuč. prof. Little uz sudjelovanje svjetskih učenjaka i poznavatelja Bacon-ove osobnosti. Knjiga sadržaje više osebnih studija, značajnih za studij Baconovih djela.

I. Na prvom se mjestu ističe studija spomenutog sveuč. prof. Littlea pod naslovom: „Introduction on Roger Bacon's Life and Works“ (1—32 strani). Tuj učeni izdavač raspravlja o životu i djelima Fra Rogera. On misli, da je Bacon rođen u Ilchester-u oko god. 1214. Malo tačnih hronoloških podataka znamo iz njegova života: oko 1230. do 1235. mora da je Bacon učio na oksfordskom sveučilištu, gdje je stekao grad magister artium. U ovo je doba Bacon stupio i u franjevački red. Iste je valjda god. 1235. počeo naučavati na pariškim

višim školama. Fra Bacon se odreče predavanja između 1256. i 1266. zbog bolesti. Po nalogu pape Klimenta IV. napisa Bacon više knjiga. Osuda nekih njegovih teoremata sa strane biskupa pariškoga morala bi se odnositi na god. 1277. Iste godine Bacon bješe stavljen u tamnicu, iz koje ga izbavi Fra Raymundus Ganfredi g. 1292. To će valjda biti i godina njegove smrti. S ovom radnjom, punom kritične spreme, prof. Little nastoji označiti vrijeme nekojim Baconovim spisima.

II. Drugo mjesto u knjizi zauzima članak na njemačkom od tübinškog sveuč. proferora Dr. Ludwiga Baura: „Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon“ (33 — 54), u kojem pisac ustanovljuje ovisnost nekojih Baconovih spoznaja od Grosseteste, linkolnskog biskupa. Baur napominje tu ovisnost s primjerima uzetim iz Baconovih i Grosseteste-ovih spisâ. Ovamo ide i nauka, koju je Fra Roger zagovarao u pogled: potrebe učenja jezikâ, obnove kalendara, proučavanja prirode, množenja vrstî i t. d.

III. Francois Picavet sa svojim člankom povjesno-filozofske naravi: „La place de Roger parmi les Philosophes du XIII e Siècle“ (55—88) daje dolično mjesto Baconu u filozofiji, koju je Fra Roger vele njegovao, a u kojoj je on ne mali uspjeh pokazao i ako nam nije svojeg sustava ostavio. Značajno je, što sveuč. prof. Picavet kaže o Baconu: „Roger Bacon a esquissé une oeuvre qu'il'a pas achevée, mais dont les parties réalisées nous permettent de juger le but et l'ampleur. La philosophie y eût joué un rôle analogue à celui qu' elle a eu chez S. Thomas; elle eût rassemblé tous les résultats obtenus par les sciences dans leur développement successif et elle eût avec elle constitué une exégèse et une théologie qui nous aurait fait approcher de plus en plus de la sagesse parfaite, capable de guider l'homme dans ce monde et de lui procurer la béatitude éternelle“ (str. 88). Pisac se nada, da će kat. učenjaci unaprijed još više pristajati uz metodu Baconovu.

IV. Studija štožernika Francis Aidan Gasquet-a „Roger Bacon and the Latin Vulgate“ (89 — 99) pokazuje istinite i jasne principe fra Rogerove u poslu preinake i poprava latinskog prijevoda sv. Pisma, zvanog „Vulgata“. Učeni stožernik veli, da se čitavi enciklopedični rad Baconov može smatrati kao uvodom za reviziju latinske biblije, jer ga je nužda za znanstvenim ispravkom odnosnog teksta silila, da se što više posveti proučavanju jezikâ i tačnom poznavanju znanosti. Diviti se je, zaključuje uzoriti stožernik, kako je Roger Bacon još odavna stavio prava načela za prijegled Biblije („What must strike any reader of R. Bacon's works in regard to the Holy Scripture is the grasp the learned doctor had in the thirteenth century of the whole subject of Biblical revision, and how true and clear were the critical principles he laid down so many centuries ago“ str. 99.).

V. U članku „Roger Bacon and Philology“ (100—151) dr. S. A. Hirsch iznaša zasluge Baconove na polju klasičnog i hebrejskog jezikoslovlja. Tadašnju filologiju Bacon naziva gramatikom, kojoj se zaneseno posvećuje. Auktor Hirsch osvjetljuje razne Baconove teorije: o znakovim („signs“); o postanku jezika; o raznim smislima u sv. Pismu, o netačnim prijevodima sv. Pisma za njegova vremena, o potrebi jezikoslovne naobrazbe i t. d. Ovu studiju naposeb ističemo na razmišljanje biblicistima i jezikoslovcima.

VI. „The Place of Roger Bacon in the History of Mathematics“ (153 — 183) od sveuč. prof. D. Eug. Smith-a. Ovdje nam pisac na dugo raspravlja o vrijednosti Baconovoj za matematične znanosti. Matematični je talenat franjevca Bacona izvanredan, zato Smith opravdano daje fra Rogeru naziv doctissimus mathematicus; naziv, završuje pisac, kojim ga s pravom mogu zvati i naša i buduća vremena.

VII. Eilhard Wiedemann: „Roger Bacon und seine Verdienste um die Optik“ (184 — 203). Jedna od najvećih zasluga Baconovih na polju znanosti, jest u optici, s kojom se on služi preko arapskih stručnjaka. Mnogobrojni su njegovi rezultati, pa je lijepo, što ih je prof. Wiedemann istaknuo sa nekoliko crtežnih figura.

VIII. U raspravi: „Roger Bacons Lehre von der sinnlichen Spezies und vom Sehvorgange“ (205—227). dr. Sebastian

Vogl tumači Baconovu nauku o gledanju i o ćutilnim vrstama (species), s kojima se razjašnjuje fizika uopće, a optika napose.

IX. J. Würschmidt u jezgrovitoj studiji: „Roger Bacons Art des wissenschaftlichen Arbeitens, dargestellt nach seiner Schrift de Speculis“ (229 — 240) razvija Baconove optične nazore, koji se dadu uočiti iz njegovih spisa.

X. Pod naslovom: „Roger Bacon et l'horreur du vide“ (241 — 284) sveuč. prof. Pierre Duhem raspravlja o teorematima vrhu „praznoga“ („vacuum“) kod Grka, Arapa i latinskih filozofa srednjega vijeka, te ih primjenjuje na novu Baconovu nauku, koja natkriljuje Aristotelovu i koja se smatrala dovoljnom sve do Torricellijevih otkrića sa živom.

XI. Sveuč. prof. M. M. Pattison Muir piše: „Roger Bacon: His Relations to Alchemy and Chemistry“ (285 — 320) i ispostavlja metodu, s kojom se je Bacon služio u alkemiji i kemiji, t. j. metodu pomoću pokusa.

XII. Sa radnjom: „Roger Bacon and Gunpowder“ (321 — 335) kolonel H. W. L. Hime ispitivajući vrijednost Baconovu u pogled otkrića puščanog praha i dolazi do zaključka, da je Bacon slučajem otkrio eksplozivni nitratni prah.

XIII. E. Withington: „Roger Bacon and Medicine“ (337—358). Ovdje nas auktor upozoruje na rezultate fra Rogerove, što se tiče liječništva i dokazuje, da je on najviše pri tomu crpio iz Galena i arapskih naučnika.

XIV. Posljednju je studiju u ovoj knjizi napisao Sir John E. Sandys: „Roger Bacon in English Literature“ (359 — 372), gdje se ukazuje fra Roger Bacon kao jedan od prvih velikana u engleskoj književnosti.

Osim ovih studija valja istaknuti još i „Appendix“, u kojem gosp. izdavač A. G. Little donosi opise svih postojećih manuskripta o Baconovim djelima, koje mu pripisuje pravo ili krivo stara i nova kritika. Dodatku je naslov: „Roger Bacon's Works with References to the Mss. and printed Editions“ (373 — 426).

Učenjački svijet nije mogao dostojnije proslaviti sedamstogodišnjicu Baconova rođenja, već objelodanjenjem ovako krasne, poučne i znanstvene knjige, koja će biti odsele putokazom u proučavanju Baconove osobe, dostojne stoljetnog naziva: Doctor Mirabilis. Ovo je djelo vjerno ogledalo silne moći i jakog upliva kat. duha na polju ljudskog znanja i umijeća počevši od trinaestog vijeka pa do dana današnjega. Zato je s naše strane suvišna ikakova preporuka tako vrsnom orisu žića i djelovanja Franjevca, fra Rogera Bacona.

A. L. Gančević, O. F. M.

Kraljević dr. Ivo: Propovijedi za nedjelje u Crkvenoj godini, kako ih je govorio svojim učenicima u srednjim školama. U osmini str. 212. Djakovo 1914. Cijena K 4.

Mnogogodišnji profesor i kateheta na realci i s njom spojenoj trgovačkoj školi u Osieku, a zatim u Zemunu, izdao je niz svojih propovijedi, što ih je držao kao srednjoškolski kateheta djacima. To nisu njegove sve propoijedi, budući da je veleuč. pisac mnogo godina u istoj službi, pa propovijeda svake godine. Ali on je od mnoštva oduzeo one, koje se njemu činile najpodesnije, tako da bude za svaku nedjelju u godini po jedna, povrh toga jedna za božić i jedna za vel. petak. I doista moram priznati ovim kratkim propovijedima mnogu prednost. Podloga im je sv. evangjelje, onaj naime odlomak, koji se čita na onu nedjelju, za koju je propovijed sastavljena. Iz ovoga odabira pisac one važnije riječi, na kojima gradi svoju pouku, a na koncu dolazi mala ekshortacija. Pisac govori toplo od srca k srcu i on voli mladež i za nju pomno sabira zlatna zrnca iz Božje objave i donosi joj. Jezik je hrvatski piscu dobro poznat, propovijedi se ugodno čitaju. Smeta me samo, kad čitam: „bogme“ i „Bog zna“. Ova posljedna fraza dolazi veoma često. Jamačno nije od potrebe da se rabi, a sami običaj nije dovoljna isprika, da se rabi sveto ime Božje. Smetaju i nekoje neodlične riječi kao n. pr. „bajage“. Ali to su sitnice, koje ne oduzimlju djelu njegove trajne vrijednosti, premda bi još bolje bilo, da ih nema. Ovo djelo preporučujem.

Dr. Josip Pazman.

Schneider-Butura: Sestra redovnica, uputa za nabožan, zaslužan život u redovničkom staležu. U osmini sa 710 stranica. Cijena 4 K, nevezano 3 K, s poštom 40 fil. više.

Stjepan Butura, duhovnik u bolnici milosrdnih sestara, priredio je po njemačkom izdanju od Dr. E. M. Schneidera ovo djelo, koje imade praktičnu svrhu, da onim redovnicama, koje su razasute po manjim i zabitnijim mjestima izvršujući dužnosti svojega zvanja u školama i bolnicama, te ne mogu dobivati redovitu praksu i uputu, kako da redovnički život što savršenije provode, pruži gotov priručnik, iz kojega čitajući naučit će ono, što druge sestre nauče slušajući. A da je to potrebno za ovako razgranjeni red, kao što je ovaj sv. Vinka Paulskoga, ne treba nitko da dvoji. Dobro je za to uradio pisac i zadužio se redu za ovo dobročinstvo.

Schneider je ovo djelo preveo prema francuskom originalu, a Butura je cjelokupno gradivo ovoga djela u hrvatsko ruho zaodjeo slobodnije ne držeći se strogo njemačkoga teksta. U ovom je djelu potpuna uputa za redovnički život sadržana. Iza kratkoga predgovora govor je o biti redovničkoga staleža u I. dijelu, a o dužnostima redovničkog staleža u II. dijelu. Prvi dio dijeli se u ova poglavlja: 1. Svrha redovn. staleža. 2. Vodstvo u redovničkom staležu. 3. O osobama, koje stupaju u red. 4. Elementi, od kojih sastoji redovn. stalež. 5 Koristi. 6. Teškoće redovn. života i 7. Redovnički duh i uzroci, koji ga razaraju. Drugi dio o dužnostima raspada se u pet odsjeka prema peterostrukoj dužnosti redovnice, koja mora 1. ljubiti Boga i bližnjega svoga; 2. boriti se; 3. trpjeti; 4. poslušna biti i 5. moliti. Svaki od ovih 5 odsjeka imade svoja poglavlja i §§., jer sadržaje obilnu uputu u pojedine dužnosti. Na koncu ima Dodatak I. o skrupulima i Dodatak II. o nekojim najnovijim odredbama sv. Stolice s obzirom na redovnice.

Što se sadržaja tiče, opširno ovo djelo napisano je s velikom erudicijom i poznavanjem duhovnoga života. Osobita je prednost, što pisac slijedi nauku sv. Tome Akvinca i gradi na načelima, što ih ovaj velikan nauča o renovničkom staležu. Poziva se često i na druge majstore duhovnoga života, kao na sv. Franju Saleskoga, župnika Arškoga Vianney-a, sv. Alfonsa Ligorija, sv. Bernarda, kard. Bonu, a od sv. Otaca osobito na sv. Augustina i sv. Ivana Zlatousta. Pisac cituje i bogoslovce, n. p. Suareza, i duhovite francuske pisce Montalemberta, Bourdaloua, P. Lefèbre-a, Massillona, i dr., a da ne govorim o citatima sv. Pisma, Koncila Tridentskoga i dr. crkvenih dokumenata. Koliko je od prvobitne čistoće i ljepote originala ostalo u prijevodu njemačkom, pa u priredbi hrvatskoj, teško je odsjeći. Jezik je pravilan, štivo se ugodno čita, vanjština je knjige ugodna. Preporučujemo.

Dr. Josip Pazman.



Pregled časopisâ.

Vrhbosna Katoličkoj prosvjeti. God. XXIX. Br. 7—10. Sarajevo 1915. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Antun Buljan. — Članci: Dr. Fran Binički: Mistr Jan Hus. — Med. K. B.: E. Haeckel i problem čovjeka. — F. J.: Povjesne crtice o kršćanskom demokratskom pokretu. — O Božjem promislu. — S. Z. K.: Svećenstvo i protialkoholno gibanje. — Mate Ivanišević: Duhovi. — Dopisi. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Hrvatska straža za kršćansku prosvjetu. Antemurale christianitatis. Časopis namijenjen filozo-

fiji i drugim znanostima. Glasilo Leonova društva u Senju. Urednik: Dr. Ante Alfirević. God. XIII. Br 2.—3.— Dr. A. Mahnić: Interkonfesionalizam s obzirom na pojedine grane javnog rada. Interkonf. u radu oko promicanja materijalnih koristi. Način suradništva katolika sa inovjercima. Zajednička organizacija? Kartel. Zaključna riječ. Osvrt na nekoje prigovore. Papinska riječ neka nas ujedinjuje.— P. B.: Zavjera protucrkvene bogoslovije i slobodoumne filozofije. – E. S.: Ljepota jedne katoličke dogme (Euharistija). — Problem ljepote. — Dr. Ante Alfirević: Postanak psihičkih pojava. — O. P. Dr. Grabić: Elberfeldsko pitanje. —Dr. Alfirević: M. Nebajev: Bijeg. (Prikazba i ocjena) — Dr. A. Ž.: Život i kultura diluvijalnog čovjeka iz Krapine. — Fiat lux. – Upiti i odgovori. — Bilješke.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu. Glasilo „Cecilijinog društva" u Zagrebu. God. IX. Sv. III. — Fran Ferjančić: Tradicijonalna psalmodija. — Antun Špoljar: O pjevanju vjernika u crkvi. – Josip Bačić: Redovito nadziranje, ugadjanje i popravljanje crkvenih orgulja. – Fra Ignacije Radić: Crkveno pjevanje u župama sa staroslavenskim liturgičkim jezikom. — Karlo Gruičić: † Josip Bilek. — Dopisi. — Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Janko Barlè: Iz hrv. glazbene prošlosti. –

Naša misao. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uređuje Dr. J. Jelenić. God. XXIX. br. 4 i 5. — Mate Ivanišević: Uskrs. 1. Zvon uskrsnih ponosnih zvona. 2. Hristovo uskrsnuće – činjenica. 3. Hrist-sunce genija. 4. Najuzvišeniji ideal. — Dr. fra Karlo Eterović: Roger Bacon. Prigodom 700 god. rođenja. — J. Z.: Savremena djelatnost hrvatskih franjevaca. — Listak: O grobu fra Franje Iv. Jukića. Jedan znameniti dojam. — Književna Smotra. — Bilješke.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. S podporom „Dědictvi sv. Prokopa" v Praze. Redaktori: Dr. Jos. Tumpach. Dr. F. Krystoufek. Dr. A. Podlaha. Ročnik LVI. (LXXXI.). L. P. 1915. Br. 2. — Dr. Josef Vajs: Staroslověnský překlad knihy proroka Daniele a jeho význam v dějinach slovanského překladu bible. — Dr. Alois Soldat: Mezinárodní právo manželske po smyslu haagských úmluv ze dne 12. čevrna 1912. – Anton Jedlička: Melchisedech předobrazem Kristovým. — Dr. Jos. Novotny: Za slobodu svě domi. —Dr. Karel Kašpar: Pontifikat Pia X. — Dr. Jos. Slabý: Nové výzkumy egyptologické. — Dr. Frant. Hrubik: Konklave roku 1914. — Směs. — Literatura.

Zeitschrift für katholische Theologie. II. Quartalheft 1915. Innsbruck. — Dr. Nicolaus Paulus: Die Anfänge des Ablasses. — Theophil Spačil S. I. Zur Lehre von den Merkmalen der Kirche. – Johann Ev. Rainer S. I.: Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes. — Literaturberichte. A. Uebersichten. B. Rezensionen u. kürzere Anzeigen. — Analekten. – Kleine Mitteilung.

Petrus-Blätter: Katolička sedmična revija. Trier (Njemačka). 5. siječnja 1915. Hartenstein: Von dem „seltsam erdhaften In-

stinkt" der Engländer (Rijetki ali moćni kat. muževi u kršćanstvu). De Rossi: Der orthodoxe Eroberungszugg in Galizien (Žalosno stanje katolika u Galiciji). — 12. siječ. A. W.: Die Kinder des Lichtes (Danas najviše trebujemo pravih katolika). Mathies: Non nova sed noviter (Svrha crkovnih obreda). — 19. sij. Commer: Die Haupttätiggkeit Pius X. (Znamenitost osude modernizma). Zum Absterben des Parlamentarismus. — 25. sij. Fleischer: Panslavismus u. Katolizismus. Mathies: Non nova sed noviter (Zašto nam je molitva potrebna?).

2. veljače. Rieth: Sittliche Erneuerung durch den Krieg (Kako se ratom obnavlja ćudoređe). Fleischer: Panslavismus und Katholizismus (Konac). — 9 velj.: A. M.: Unerwartete Folgen des Geburtenrückgangs. Rüegg: Mit wünchenswerter Offenheit (Potreba razumijevanja kat. načela). — 16. velj.: Holzamer: Von der Autorität des Papstes. Der Weltkrieg, ein Volksmissionär. Muggly: „Die Pfarrerkompagnie" (Odnošaj svećenikov prema ratu. Posmatrano s vjerskog i pravnog stanovišta). — 23. velj.: Zeitgemässes von der Busse (Potreba pokore). Mathies: Non nova, sed noviter (O kršć. zadrugama i pobožnostima).

2. ožujka: Holzamer: Der Krieg im Lichte der scholastischen Lehre. De Paladini: Meditationen für unsere Tage. Mathies: Non nova, sed noviter (Što je sakramenat?). — 9. ož.: A. W.: Mehr Liebe (Svrha kršćan. molitve). Ein Wort über Gebetserhörungen (Obrana kršć. molitve). — 16. ož.: Holzamer: Das soziale Programm des Hl. Vaters Benedikt XV. Mathies: Non nova, sed noviter (Što su sakramentalija? E. K. W.: Religion und Weltkrieg. — 23. ož.: De Rossi: Der orthodoxe Eroberungszug in Galizien (Rusko progonstvo katolika). Schmidlin: Christusbilder und der Krieg. — 30. ož.: Holzamer: Der moderne Staatsgedank. Zu den neuen päpstlichen Weisungen an die kath. Organisationen Italiens (Stanje kat. organizacija).

The Lampe: Mjesečnik namijenjen jedinstvu Crkve. Garrison-Graymoor (U. S. A.). Siječanj 1915. Br. Christopher: The Origin and History of the Society of the Atonement (Slijedi povjesni prikaz o Družbi Otkupljenja). E. H.: Conferences with our Separated Brethren (O tz. „američkom katoličanstvu"). Fletcher: The Sanctuary Lamp (Povjest i značenje svjetiljke u crkvenoj porabi).

Veljača. Br. Christopher: The Origin and History etc. (Nastavak). E. H.: Conferences (Bezvlađe u episkopalnoj sekti). Will Pope be Peacemaker? (Papina uloga u sadašnjoj dobi).

Ožujak. Gamewell: The Diabolical Influence of „the Menace" in the Southland (Žalosne posljedice pogubnog protukršćanskog štiva). E. H.: Conferences wirth our Anglican Brethren (U čemu se ponajprije razlikuje kat. Crkva od anglikanske).

Travanj. Christopher: The Origin i t. d. (Slijedi). Allen: Score One for Saint Anthony (Odakle zanos za svecima?). E. H.: Conferences (Odnošaj između raznokršćanskih sekti).

Der Fels. Halbmonatschrift für Gebildete aller Stände (Apologetische Rundschau). Organ der C. A. Frankfurt a. M. 10. Jahrg. 1. n. 2. Februarheft 1915. Inhalt: Kreuz u. Halbmond im „heiligen" Krieg von Univ. Prof. Dr. Seitz. Der Weltkrieg, eine Zuchtrute Gottes von Fhr. v. Kettenberg. Die Verleumdungen der Kath. Geistlichkeit in dem jetzigen Weltkrieg von L. Müller. Statistik der Missionen in den deutschen Kolonien. Dr. C. M. Kaufmann: Gott u. der Krieg. — Rüstzeug. – Bücherschau. – 1. n. 2. Märzheft: Russische Kultur von Dr. Campion. Die Russische Kirche einst und jetzt von Feodor v. Ledochowski. Die Französischen Katholiken u. der Krieg. E. Schopen: Das innere Kriegsziel. Univ. Prof. Dr. Seitz: Katholische Religion u. Politik im Weltkrieg. – Rüstzeug. – Abwehr. Bücherschau. – 1. n. 2. Aprilheft: Papst Benedikt XV. u. die Einigkeit der Katholiken. E. Diomonte: Krieg und Christustyp. v. B.: Papst Benedikt XV. – Rüstzeug. – Abwehr. — Bücherschau. 1. n. 2. Maiheft: Dr. Seitz: Religiöse Kräfte im Weltkrieg. G. Balder: Bilder aus der Schundliteratur. A. Rosch: Kriegs-Gedanken eines deutschen Priesters. – Rüstzeug: – Bücherschau.

Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Inhalt des siebenten April-Kriegsheftes: Menschenliebe und Völkerhass (P. Lippert.) Der Freiheitskampf des ersten anatomischen Denkers (Zu Vesals 400. Geburtstag) (H. Muckermann.) Weltleid und Gottesglaube nach der neueren Philosophie (O. Zimmermann). — Opfernde Kreuzesliebe (A. Pummerer. — Das früheste Erscheinen der Russen vor Konstantinopel (J. Stiglmayr). — Klemens Brentano als vaterländischer Dichter (A. Stockmann). – Besprechungen aus Theologie, Geschichte und Kunstgeschichte. – Umschau: Ob Macht ein Recht zum Kriege gibt? (M. Reichmann). — Ein Friedensdokument (P. Lippert). — Zu Martin Deutingers hundertstem Geburtstag (J. Overmans). — Die kartographischen Verdienste der österreichisch-ungarischen Heeresleitung (J. Fischer). Eine Feldausgabe der „Stimmen der Zeit". (Die Schriftleitung).

Inhalt des achten Mai-Kriegsheftes: Unsterblichkeit (O. Zimmermann). Die Weltpolitik und die Dreiverbandmächte seit 1871. (R. v. Nostitz-Rieneck). — Die Eroberung Chinas. Ein spanisches Kreuzzugsprojekt im 16. Jahrhundert. (A. Huonder). – Die ethischen Wirkungen der Versicherung. († H. Koch). – Anastasiur Grün (Anton Alexander Graf Auersperg) (P. Scheid). — Besprechungen aus Theologie, Philosophie und Deutscher Literatur. – Umschau: Unglaube und Volksvermehrung (Fr. Klimke). – Katholische Kriegscaritas in der Reichshauptstadt (C. Poppel). Ein geopfertes Leben (P. Lippert). — Frankreich und seine „Priester-Soldaten" (O. Zimmermann). – Der hl. Alfons M. von Liguori und die Gesellschaft Jesu (K. Kirch). — Das Koperni-

kanische Weltsystem im Vatikan einst und jetzt – (J. Paffrath). — Kriegerdenkmale u. künstlerische Kriegsandenken (J. Kreitmaier).

Inhalt des neunten Juni-Kriegsheftes: Eine Stunde der Entscheidung für die katholische Caritas (C. Poppel). — Tapferkeit (Chr. Pesch). — Henri Bergson, der Philosoph des Lebens (Fr. Klimke). Bismarck und die Dreiverbandmächte 1875 und 1878. (R. v. Nostitz-Rieneck). — Tod und Jenseits – ein Problem der Kunst (J. Kreitmaier). — Der Maschienenkrieg (B. Wilhelm). Besprechungen: Zur Geschichte des Aszetentums — Kriegspoesie. — Umschau: Die Ausgabe der Zukunft. Die Bevölkerungsfrage (H. A. Krose). — Der Kampf und die Wissenschaft in der Frühscholastik (B. Jansen). -- J. M. Sailers Entwicklung. (M. Reichmann). – Nervenheilkunde im Kriege (J. Bessmer). — Feldausgabe der Stimmen der Zeit. Erste Heft: R. v. Nostitz-Rieneck: Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este. P. Lippert: Die Gefallenen unseres Volkes. — Umschau: Thomas v. Aquin. u. d. Krieg. -- Nietzsche als Genius des deutschen Volkes. – Runebergs Heldenlieder vom finnisch-russischen Krieg.

The Catholic World. Časopis za opću književnost i znanost. New-York (U. S. A.).

Siječanj 1915. Ryan: Minimum Wage Laws to date (O uzakonjenju radničke plate). Walsh: American Philosophy of History Fifty Jears Ago (Prikaz starije filozofije u Americi). Haines: Catholic Womanhood and the Socialistic State (Katolička žena u socijalnom životu). Shipman: The Aim of Germany in the War (Obrana Njemačke).

Veljača. Lord: Martyrs according to Bernard Shaw (Što je mučeništvo u kat. Crkvi). Haines: Catholic Womanhood etc (Svršetak). Walsh: Some Changes in religions Feelings in two Generations (Duh izumitelja Morse-a). Mc Carthy: Jean Heinri Fabre (Život kat. velikana).

Ožujak. Shanahan: A. Returning Caveman (Slabosti savremene t. zv. inteligence.) Kitchin: Cardinal Mercier (Život velikog stožernika). Wooten: „Mexico for the Mexicans“ (Progonstva katolika u Meksiku). Árbócz: The Magyars and the European War (O madžarskom samoprijegoru).

Travanj. Burke: The Catholic World (Povjesni prikaz pedesetgodišnjice istoimenog časopisa). Windle: Miracles-Fifty Years Ago and Now (Upliv čudesa na javnost). Kerby: Conditions and Tendencies in Relief Work (Potreba kat. uredbe u relijefnom radu). Fr. Cuthbert: Literature and Life (Smjer i uspjeh današnje kat. književnosti).

Uredništvu uglednog amerikanskog časopisa, prigođom zlatnog jubileja, naša srdačna čestitka i iskrena zahvala na nepristranom prosuđivanju našeg hrvatskog života!

The Month. Katolički mjesečnik. London (Engleska).

Od siječnja 1915. Smith: The Pope's First Encyclical (Svrha okružnice sv. O. Pape). Keating: „Into the Way of Peace“ (Potreba obnove moralnog življenja). Kea-

ting: Justice to Mexico (Nesmiljena progonstva u Meksiku).

Od veljače. Smith: Contemporary Miracles (Slijedi o istinitosti čudesa). Bernard: Benedict versus Buodha (O buddhizmu). Keating: British Bernhardi-ism (Povodi savremenog manjka u bratskoj ljubavi).

Od ožujka. M' Kee: The Beginnings of the London Oratory (Počeci obnovljenog kršćanstva). Martindale: An Eveningat Ephesus (Život u Efezu). Smith: Ecclesiastical Miracles (Oznake čudesa pri proglašivanju Svetaca).

Od travnja. Keating: The New General of the Society of Jesus (Život i djela novog isusovačkog vrhovnog starješine). Flanagan: Heine on German „Sittlichkeit" (Odakle krivo shvaćanje ćudoređa?). Smith: Ecclesiastical Miracles (Slijedi). Thurston: Germany and its Population Statistics (Broj pučanstva u Njemačkoj).

America. Katolički tjednik. New York (United States of America).

Svezak XII. No. 9. Avery: Work for Women (Kako da radimo socijalno i religijozno za kršć. ženski svijet). No. 10. Skinner: Men of God and Men of Men (Razlika između katoličkog i nekatoličkog morala). No. 11. Fisher: New Thonght (Značaj i pogibao modernog mišljenja). No. 12. Husslien: Ideal Union of State and Church (O sjedinjenju Crkve i Države). No. 13. Goldstein: Catholics and Socialism (Držanje katolika naprama socijalističnoj nauci). No. 14. Watts: The Church Unity Octave (Djelovanje molitve. No. 15. Husslein: The Watchword of the New Pontificate (Uloga sadašnjega sv. O. Pape). No. 16. Walsh: How our young Folk are entertained (Zahtjev umjerenosti u modernom životu). No. 17. Fisher: Sinners and Saints (Opakost i pošljedíce sablazni). No. 18. Reilly: Has the Church Collapsed? (Nepokolebljivost kršćanskih istina). No. 19. Poland: The Condition of Peace (Odakle nemiri u političnom životu?). No. 20. Daly: Is War the worst Evil? (Promjena naše dobi). No. 21. Walsh: Capital Punishment (O smrtnoj kazni). No. 22. Papi: A Marriage Trial (O crkvenom ženidbenom sudu). No. 23. Murphy: Lodge and Immortality (Dokazi za besmrtnost duše). No. 24. Husslein: Three World Conquests (O Božjoj providnosti). No. 25. Walsh: The Death Penalty in America (Zakoni smrtne kazne). No. 26. Woodlock: The Church and Religions Education (Što zahtijeva Crkva za vjerski odgoj?).



Pretplatnicima i čitaocima „Bogoslovske Smotre".

Teško, izuzetno doba, što ga proživljujemo, ne može biti bez utjecaja i na rad oko „Bogoslovske Smotre". Gotovo sa polovinom Evrope ne stojimo u književnoj svezi. Koliko su dakle radnici i spremni raditi — a to nije lako u ovo uzrujano doba — nedostaje im dovoljne savremene literature, knjiga i časopisa. I drugdje po svijetu — silent musae, a uz to je i poštovni saobraćaj gotovo raskinut. Novijih stručnih djela ne možemo ni dobaviti. Tako je naš rad vrlo ograničen. Molimo za to p. n. poštovane čitaoce, da nam ne zamjere, što već i za to stežemo objam naše „Bogoslovske Smotre", a da ne spominjemo tehničke poteškoće, skupoću papira, štampe i t. d. Unatoč svih neprilika riješili smo se ipak na to, da „Bogoslovsku Smotru" i dalje izdajemo, da nam možda ne izgine za dulje vremena sasvijem.

Iznosimo za to s ovim sveskom dvije molbe:

Prvom se obraćamo na p. n. gg. profesore bogoslovskih učilišta i pisce bogoslovskih disciplina u svim hrvatskim zemljama, da nas se spomenu po svom obećanju, i da nam što prije pošalju što više gradiva za „Bogoslovsku Smotru": članaka, bilješki, recenzija i t. d. Kad bi svaki stručnjak barem nešto svake godine poslao našem uredništvu, bila bi „Bogoslovska Smotra" kraj svih nevolja ipak mnogostrana i krcata zanimljivim prilozima. Samo je uredništvo ne može tako ispuniti, da bi svakoga zadovoljila, dok je uredništvo vezano, da i na drugim poljima upotrijebi svoje sile. Molimo dakle sve prijatelje napretka, hrvatske bogoslovske knjige, da nas vazda, a osobito u ovo teško vrijeme svojim radom potpomognu.

Drugu molbu upravljamo na p. n. gg. predbrojnike. „Bogoslovska Smotra“ nema ni četvrtinu pretplatnika od onoga broja, koliki bi prema broju hrvatskoga klera morao da bude. Osim toga zaboravljaju mnogi i od onih, koji su „Bog. Smotru“ predbrojili, točno i redovno šiljati svoju pretplatu. Molimo dakle najusrdnije sve one, koji naš časopis primaju, da nam kako zaostalu dugovinu tako novu pretplatu što prije pošalju. Osim toga lijepo im se preporučujemo, da za volju dobre stvari našu „Bog. Smotru“ nastoje što više proširiti i novih nam pretplatnika skupiti. Nijedan hrvatski bogoslov, nijedan svećenik ne bi smio biti bez „Bog. Smotre“. Tko svoga znanja ne proširuje i novim gradivom ne osvježava, brzo će zaboraviti ono, što je nekoć u teologiji naučio. A što je danas svećenik bez stručnoga znanja, dok sav svijet čovjeka — i svećenika — sudi po tom, što za pravo znade.

Još jednu. Svaki čas nam stizavaju molbe za koji raspačani svezak „Bog. Smotre“ iz prijašnjih godišta. Nekoja gg. nijesu nekih godišta nikad platila, neki ih imadu nerazrezane gdjegod u rpi papira — a ovamo vapaj za tim godištima i pojedinim svescima. Molimo takovu gospodu, neka nam iskažu barem tu ljubav, te se riješe „balasta“ i te nam sveske povrate. Ako su časopis platili, voljni smo neke sveske (na pr. tečaj II. br. 1.) i remunerirati.

Ima li tko, kakovu želju s obzirom na sadržaj, kakov upit ili poteškoću, neka nam javi. Raspravit ćemo u „Bog. Smotri“ svako pitanje, koje tko napose zaželi.

Uprava i uredništvo „Bogoslovske Smotre“.